مجلة جامعة الملك سعود، م ٤، العلوم التربوية والدراسات الإسلامية (١)، ص ص٧١-١٢٦، (١٤١٢هـ / ١٩٩٢م).

المدارس الفقهية في عصر التابعين «أهل الحديث» و «أهل الرأي»: قراءة نقدية في مراجع تاريخ الفقه الإسلامي الحديثة

حميدان بن عبدالله بن محمد الحميدان

أستاذ مشارك، قسم الدراسات الإسلامية، كلية التربية، جامعة الملك سعود، الرياض، المملكة العربية السعودية

ملخص البحث. لقد دأب العديد من الباحثين في تاريخ الفقه الإسلامي عند الحديث عن عصر التابعين إلى تقسيم مناهج الفقهاء في هذا العصر إلى اتجاهين متمايزين، أحدهما محافظ مستمسك بالنص لا يعدوه، ولا يتجه إلى الرأي إلا عند الضرورة القصوى، بل إنهم يرون أن أصحاب هذا الاتجاه قد يتوقفون عن الفتوى في حالة عدم وجود النص، وأن هؤلاء هم أهل الحجاز أصحاب مدرسة «أهل الحديث.» وأما الاتجاه الثاني، فهو اتجاه فقهاء العراق أصحاب مدرسة «أهل الرأى.» ويرى الباحثون أنهم يرون أن أحكام الشرع معقولة المعنى، وبالتالي فهي معللة، وعلى الفقيه أن يجتهد في مواجهة القضايا المستجدة اعتمادًا على مبدأ التعليل والقول بالرأي.

وكما يتضح مما سبق، فإنهم لم يكتفوا بالتفريق بين مناهج التابعين فقط بل إنهم ربطوا بين هذا التقسيم والانتماء الإقليمي لكل فقيه من فقهاء التابعين، حيث أهل الحديث في غالبيتهم حجازيون، وأهل الرأي عراقيون.

لقد ساق الباحثون بعض المبررات للتفريق بين مناهج التابعين تبعًا لأقطارهم، وتهدف هذه الدراسة إلى تقصي تلك المبررات، ومعرفة مدى حقيقة اعتبارها أساسًا لوجود اتجاهين فقهيين مختلفين في عصر التابعين أولاً، ثم مدى مصداقية إطلاق مسمى «أهل الحديث» على فقهاء الحجاز و «أهل الرأي» على فقهاء العراق ثانيًا.

مقدمــــة

لقد جرت عادة الكثير من الباحثين في تاريخ الفقه الإسلامي عند الحديث عن عصر التابعين إلى تقسيم العلماء من حيث نزعاتهم الاجتهادية إلى اتجاهين متمايزين، هما: «أهل الحديث» و «أهل الرأي.» ويربطون بين هذا التقسيم والمنطقة الجغرافية التي ينتمي إليها هؤلاء الفقهاء، فأهل الحديث في الحجاز وأهل الرأي في العراق. وينطلق الباحث في بحثه هنا من فرضية تقول بعدم دقة هذا التحديد في هذا العصر المبكر، سواء من حيث أصل التقسيم أو من حيث الانتماء الاقليمي، وما هذا البحث سوى محاولة لاختبار مدى صدق هذه الفرضية.

لقد مهد الباحث لهذا البحث بدراستين شملتا المراكز العلمية ومشاهير الفقهاء فيها خلال عصر التابعين في كل من الحجاز موطن «أهل الحديث»، والعراق موطن «أهل الرأي» [١، ص٢٥؛ ٢، ص٨٩]. وبالتالي فإن اهتمام هذه الدراسة سيكون منصبًا على استعراض الآراء السائدة في المراجع الحديثة والتعرض لها بالنقد من خلال استعراض نقاط الضعف فيها، وإيضاح تناقضها مع الكثير من المعلومات الواردة في المصادر عن هذه المرحلة، كذلك التناقض الموجود لدى القائلين بهذا الرأي في العديد من جزئياته.

«أهل الحديث» و «أهل الرأي»

ماذا يقصد بهذه العبارة وهذا الإطلاق الذي يتكرر في مراجع تاريخ الفقه الإسلامي، وعلى من يطلق؟ وبشكل عام يمكن القول إن مصطلح أهل الحديث أصبح في وقت من الأوقات علمًا على فريق من العلماء اهتموا بجمع الآثار واتجاههم الفقهي قائم على العمل بألفاظ النصوص من القرآن والسنة وآثار السلف دون التنقيب عن مقصد الشارع فيها، والتوجه نحو تحقيق هذا المقصد عندما يواجهون بقضية لا يحكمها نص من القرآن أو السنة أو آثار السلف.

أما مصطلح أهل الرأي، فقد أصبح عَلَمًا على ذلك الفريق من العلماء الذين يرون أنه مع كون المصادر الأصلية للاجتهاد والحكم هي القرآن والسنة، فإن ذلك لا يمنعهم من

استخدام الرأي في حالة عدم وجود النص، انطلاقًا من تقويمهم للأحكام الشرعية، وأنها إنما شرعت لمقاصد، وأن وظيفة المجتهد الأساسية هي التعرف على مقاصد الأحكام الشرعية، والجمع بين المتشابهين، والتفريق بين المختلفين.

والسؤال الذي يُثار في هذه الدراسة هو، من هم الفقهاء الذين يصح أن يُطلق عليهم هذا المصطلح وإلى أي عصر ينتمون؟ حيث إن المسمى لا يطلق إلا بعد وجود أولئك الذين ينطبق عليهم هذا الوصف. في الواقع إننا لا نجد جوابًا واضحًا في المراجع الحديثة لهذا السؤال، فهناك الكثير من الخلط والتناقض في تطبيق هذا المصطلح. وفي الغالب نرى أن كل باحث يكرر ما سبق أن كتبه الباحثون الآخرون قبله حول الموضوع، ويشير إلى هذه الظاهرة أحد الباحثين بقوله: «وإذا استثنينا قليلاً من المحققين الذين وقفوا عند هذه العبارة محاولين الرجوع بها إلى أصل إطلاقها، ومسمى أهلها، فإن الكثرة الغالبة من المؤرخين كانوا يذكرونها نقلاً عمن سبقهم وتقليدًا لهم» [٣، ص١٩]. ويمكن القول: إن الشيء الذي يكاد يتفق عليه معظم الباحثين المحدثين في تاريخ الفقه الإسلامي، هو أن عصر التابعين هو العصر الذي شهد ظهور هاتين النزعتين في الفقه الإسلامي، وأن علماء التابعين من أهل الحجاز عامة وأهل المدينة خاصة هم أهل الحديث، بينما ظهر اتجاه أهل الرأي في العراق لاسيما لدى علماء التابعين في الكوفة، وأشار هؤلاء الباحثون إلى المبررات التي يرون أنها كانت سببًا في ظهور هذه النزعات.

إن أولى الخطوات المنهجية في تصوري لتقصي هذه المصطلحات والبحث عن أصل إطلاقها تتمثل في العودة إلى المصادر الأولية وتتبع الإشارة إلى هذه المصطلحات، وعلى من كانت تطلق. إن بالإمكان القول بادىء ذي بدء بأن إطلاق مسمى أصحاب الحديث وأصحاب الرأي أصبح واضحًا خلال القرن الثالث الهجري، وعرف من تنطبق عليهم هذه الصفة، بدليل الإشارة إلى هذا المصطلح في أوائل كتب الخلاف الفقهي. نجد ذلك عند أبي عبدالله محمد بن نصر المروزي (ت ٢٩٤هـ) في كتابه *اختلاف العلماء* حيث يشير إلى هذه التسميات، وإطلاقه لهذه المصطلحات دون ذكر لمن يعني بذلك يدل على أنها قد أصبحت

علمًا على مجموعة معينة من العلماء، وليست بحاجة إلى تعريف حيث إن معاصريه يدركون من يعنيهم بهذه التسميات [٤، ص٢٥] [1].

وإذا كان المروزي لم يتحدث عن مدرستين فقهيتين مختلفتين، وإنما فقط يشير إلى فئتين، فقد أشار إلى ذلك الشهرستاني عند حديثه عن أصناف المجتهدين، ومع أنه قسم الفقهاء إلى «أصحاب الحديث،» و «أصحاب الرأي،» إلا أنه كان واضحًا فيمن يعنيهم بهذا التقسيم، حيث يقول: «ثم المجتهدون من أئمة الأمة محصورون في صنفين لا يعدوان إلى ثالث، أصحاب الحديث و «أصحاب الرأي» [٥، ص٢٠٠]. ثم يبين من هم الذين ينتمون إلى هذين الصنفين، فيقول: «أصحاب الحديث وهم أهل الحجاز، هم أصحاب مالك بن أنس وأصحاب محمد بن إدريس الشافعي، وأصحاب سفيان الثوري . . .» [٥، ص٢٠٠]. ثم يضيف مبينًا الفريق الآخر بقوله: «وأصحاب الرأي وهم أهل العراق، هم أصحاب أبي حنيفة» [٥، ص٢٠٠]. وواضح من هذا التقسيم أن الشهرستاني لم يصنف علماء التابعين إلى «أهل رأي» و «أهل حديث،» وإنما كان يرى أن ذلك التقسيم ينطبق على العلماء في عصر الأئمة المجتهدين. ويؤيد هذا الذي ذهب إليه الشهرستاني أن فخر الإسلام البزدوي عندما يتحدث في مقدمة أصوله عن منهج المدرسة الحنفية يؤكد أن هذا التقسيم كان في عصر الأئمة المجتهدين، إذ يقول: «وهم ـ يقصد الحنفية ـ أصحاب الحديث والمعاني، أما المعاني فقد سلم لهم العلماء حتى سموهم أصحاب الرأي» [٦، ص١٦].

ويقول عبدالعزيز بن أحمد البخاري في توضيح ذلك: «وإنما سموهم بذلك لإتقان معرفتهم بالحلال والحرام، واستخراجهم المعنى من النصوص لبناء الأحكام، ودقة نظرهم فيها وكثرة تفريعهم عليها، وقد عجز عن ذلك عامة أهل زمانهم فنسبوا أنفسهم إلى الحديث، وأبا حنيفة وأصحابه إلى الرأي» [٧، ص١٦]. وبعد عصر الشهرستاني والبزدوي والبخاري نجد العلامة ابن خلدون يتعرض لظاهرة الانقسام في المناهج الاجتهادية. وهنا

---

١ ويظهر هذا الأمر بوضوح عند الرجوع إلى مناقشاته وطريقة عرضه لوجهات نظر العلماء حيث نراه يقول: «وقالت طائفة من أصحاب الحديث.» ويقول: «وقال أصحاب الرأي.» ويتكرر هذا الأمر في معظم صفحات الكتاب؛ انظر ـ مثلاً ـ [٤، ص ص٢٥، ٢٦، ٣٨، ٤٥، ٥١، ٥٧، ٥٩].

ـ أيضًا ـ نجد أنه كان دقيقًا في وصفه لمن تنطبق عليهم هذه الظاهرة من الفقهاء، فهو يقول بعد أن تحدث عن تطور علم الفقه «وانقسم الفقه فيهم إلى طريقتين، أهل الرأي والقياس وهم أهل العراق، وطريقة أهل الحديث وهم أهل الحجاز، وكان الحديث قليلاً في أهل العراق فاستكثروا من القياس ومهروا فيه فلذلك قيل أهل الرأي ومقدم جماعتهم الذي استقر المذهب فيه وفي أصحابه أبو حنيفة وإمام أهل الحجاز مالك بن أنس والشافعي من بعده» [٨، ص٤٤٦]. وهو كسابقيه ينسب هذه الظاهرة إلى عصر الأئمة المجتهدين.

لقد تعرض الدهلوي في حديثه عن أسباب الاختلاف إلى هذا الموضوع محاولاً تبين الجذور التاريخية لهذين الاتجاهين في حديثه عن أسباب الاختلاف بين «أهل الرأي» و «أهل الحديث» وقال: «اعلم أنه كان من العلماء في عصر سعيد بن المسيب وإبراهيم والزهري وفي عصر مالك وسفيان وبعد ذلك قوم يكرهون الخوض بالرأي، ويهابون الفتيا والاستنباط إلا لضرورة لا يجدون منها بدًّا.» ثم يضيف: «وروى نحو ذلك عن عمر وعلي وابن عباس وابن مسعود في كراهة التكلم فيما لم ينزل» [٩، ص٤٦]. ويتحدث كذلك عن الجذور التاريخية للطائفة الأخرى فيقول: «وكان بإزاء هؤلاء في عصر مالك وسفيان وبعدهم قوم لا يكرهون المسائل ولا يهابون الفتيا، ويقولون على الفقه بناء الدين فلابد من إشاعته ويهابون رواية الحديث.» ويدلل على ذلك بأقوال ينقلها عن الشعبي وإبراهيم النخعي [٩، ص٥٧].

وعلى الرغم من أن الدهلوي قد ذكر من بين العلماء الذين يتهيبون الرأي والقول به بعض من علماء التابعين، إلا أنه من الملاحظ أنه يتحدث عن الظاهرة بشكل عام دون أن يربطها بعصر معين، ولا بمنطقة جغرافية معينة، بل إنه حين أعاد هذه الظواهر إلى جذورها في عصر الصحابة ساوى بين من يعتبرون أساتذة لعلماء التابعين في المدينة، وبين أساتذة علماء التابعين في العراق. وحينما يتحدث عن القوم الذين يكرهون الخوض في الرأي فإنه ينقل عن ابن مسعود رأيه في ذلك، وهو أستاذ العراقيين من التابعين، وفي الوقت نفسه ينقل قول أستاذ أهل الحجاز ابن عمر لجابر بن زيد: «لا تفت إلا بقرآن ناطق أو سنة ماضية» [٩، ص٤٦]. وفي طبقة التابعين نراه يذكر أبا سلمة بن عبدالرحمن ـ أحد فقهاء المدينة ـ

وهو يقول للحسن البصري: «لا تفت برأيك إلا أن يكون سنة عن رسول الله ﷺ أو كتاب منزل» [٩، ص٤٦]. وينقل عن أحد علماء الكوفة المشهورين وهو عامر الشعبي قوله: «ما حدثوك هؤلاء عن رسول الله ﷺ فخذ به، وما قالوه برأيهم فألقه في الحش» [٩، ص٤٦]. كما يروى عن الأعمش قوله: «كان إبراهيم يقول: يقوم عن يساره، فحدثته عن سميع الزيات عن ابن عباس أن النبي صلى الله عليه وسلم أقامه عن يمينه فأخذ به» [٩، ص٣٥].

ويتضح عدم تفريق الدهلوي بين العصور من قوله: «في عصر سعيد بن المسيب وإبراهيم والزهري وفي عصر مالك وسفيان» [٩، ص ص٤٦، ٥٧] مع أنه واضح أن هذه الأسماء لا تنتمي إلى طبقة واحدة، فابن المسيب وإبراهيم النخعي من طبقة والزهري من طبقة أخرى، ومالك وسفيان في عصر الأئمة المجتهدين. ويؤكد رأينا في أن الدهلوي لم يربط بين الاتجاهات الفقهية ومدارسها التي ظهرت في عهد التابعين، أنه حينما أراد أن يفسر سبب الاختلافات بين المدرسة الفقهية في الحجاز والمدرسة الفقهية في العراق، أرجع ذلك إلى أسباب لم يكن من بينها الاختلاف في المنهج [١٠، ص ص١٤٣، ١٤٤]. واعتمادًا على ما سبق فإنه يمكن القول: إن المصادر الأولية في تاريخ الفقه الإسلامي، على الرغم من إشارتها إلى وجود نزعتين في الاتجاهات الفقهية، إلا أنها لم تربط بين هذا الوجود وعصر التابعين، كما أنها لم تجعل العامل الجغرافي عاملاً مهما في ذلك. وقد ركزت هذه المصادر في بحثها لهاتين النزعتين على عصر الأئمة المجتهدين مما يدل على أن الأمر لا يتعلق بطبقة التابعين ولا بالمدرسة الحجازية أو العراقية في عصرهم.

تطور هذه الفكرة في المصادر الحديثة

في النصف الأول من القرن الرابع عشر الهجري صدرت بعض المصادر المتخصصة في تاريخ الفقه الإسلامي، وشهدت هذه الفكرة تطورًا واضحًا باتجاه تأصيل ظهورها في عهد التابعين. ومن أهم ما صدر في هذه الفترة كتاب *تاريخ التشريع الإسلامي*، تأليف محمد الخضري صدر عام ١٣٣٩هـ/١٩٢٠م، وكتاب *الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي* لمؤلفه محمد بن الحسن الحجوي والذي صدر عام ١٣٤٠هـ/١٩٢١م.

ويلاحظ أن الباحث في المصدر الأول أعطى لهذه الفكرة اهتمامًا كبيراً وجعلها أحد السمات التي يتميز بها عصر التابعين فبعد أن تحدث عن عصر الصحابة وأن فتاويهم ترتكز على القرآن والسنة أولاً، ثم على الرأي والقياس ثانيًا، قال: «ولما جاء هذا الخلف [يقصد التابعين] وجد منهم من يقف عند الفتوى على الحديث ولا يتعداه يفتي في كل مسألة بما يجده من ذلك، وليست هناك روابط تربط المسائل بعضها ببعض. ووجد فريق آخر يرى أن الشريعة معقولة المعنى ولها أصول يرجع إليها فكانوا لا يخالفون الأولين في العمل بالكتاب والسنة ما وجدوا إليها سبيلاً.» ثم يضيف: «وكانوا لا يحجمون عن الفتوى برأيهم» [١١، ص ص١٤٣ - ١٤٤]. ثم يربط بين هاتين النزعتين والمنطقة الجغرافية، حيث يقول: «وكان أكثر أهل الحجاز أهل حديث، وأكثر أهل العراق أهل رأي» [١١، ص١٤٥]. وقد كان لهذا الرأي تأثير كبير على الباحثين فيما بعد حيث وجدنا هذه الفكرة تتكرر في معظم ما كتب حول الموضوع دون نظر دقيق فيها ولا تمحيص لهذا الرأي.

أما المصدر الثاني، فإننا نجد أن الحجوي عند حديثه عن حالة الفقه في زمن صغار الصحابة وكبار التابعين يشير إلى افتراق الفقهاء إلى عراقيين وحجازيين معيدًا ذلك إلى تأثرهم بأساتذتهم حيث تأثر أهل الكوفة بابن مسعود، ودعواهم بأن السنة ما لديهم، وعدم موافقة الحجازيين لهم على رأيهم، ودعواهم المضادة بأن حديثهم مقدم على حديث غيرهم، والحديث الذي لا أصل له بالحجاز ليس بحجة. وقد بيّن الحجوي أن أصل هذا الاختلاف يعود إلى تفرق الصحابة في الأمصار وأخذ أهل كل بلد رواية معلمهم الأول، ومن ثم العمل بمقتضى ما أفتى به مفتوهم وقضى به قضاتهم وإن كانت المناظرة العظمى والمعركة الكبرى إنما حميت في هذا العصر بين المدنيين والكوفيين [١٢، ص ص٣١٠-٣١٢]. ولو أن الحجوي اقتصر على هذا الرأي لكان أقرب ما يكون إلى الرأي الذي عبرت عنه المصادر الأولية، ولكن مثله مثل الخضري طوّر هذه الفكرة بقوله: «وفي هذا العصر بدأ النزاع بين أهل الحديث وأهل الرأي وافترق الفقهاء حزبين، حزب السنة والأثر وحزب الرأي الذي صار فيها بعد يسمى بالقياس، فأهل السنة والأثر هم أهل الحجاز ورئيسهم سعيد بن المسيب، ثم تفرعوا فيها بعد إلى مالكية وشافعية وحنابلة وظاهرية وغيرهم، كل هؤلاء يزعم التمسك بالأثر ولا ينتمون إلى الرأي، أما أهل العراق فكانوا يميلون إلى الرأي ورئيسهم

حامل لوائه هو إبراهيم النخعي، ولهذا يقال لأصحاب الرأي عراقيون» [١٢، ص٣١٥]. وهذا الرأي لا يستقيم مع ما سبق أن أشار إليه الحجوي في تفسيره لافتراق العلماء وكونه يعيد ذلك إلى تمسك أهل كل قطر بما لديهم من السنة والأثر يستوي في ذلك أهل الحجاز مع أهل العراق، كما أن هذا الرأي يتناقض مع ما ورد عن الحجوي في قوله: «على أن التحقيق الذي لا شك فيه أنه ما من إمام منهم إلا وقد قال بالرأي، وما من إمام منهم إلا وقد تبع الأثر، إلا أن الخلاف وإن كان ظاهره في المبدأ لكن في التحقيق إنما هو في بعض الجزئيات يثبت فيها الأثر عند الحجازيين دون العراقيين فيأخذ به الأولون ويتركه الآخرون لعدم اطلاعهم عليه أو لوجود قادح عندهم» [١٢، ص٣١٦]. كل ذلك يجعلنا نعتقد بأن الحجوي لم يلاحظ تناقض هذه العبارة مع ما سبق أن صدر عنه مما يجعلنا نميل إلى أنه لم يقصد من عبارته السابقة، والتي تحدث فيها عن أهل الحديث وأهل الرأي، أن يعيد اختلاف الفقهاء في كل من الحجاز والعراق إلى اختلاف المنهج، بدليل ما سبق، وأيضًا تأكيده على الأسباب القطرية، كما يتبين ذلك من قوله: «فإذا اختلفت أقوال الصحابة والتابعين، فالمختار عند كل عالم مذهب أهل بلده وشيوخه لأنه أعرف بالصحيح من أقاويلهم من السقيم، وقلبه أميل إلى فضلهم وأدعى للأصول المناسبة لها» [١٢، ص٣١٧].

وعلى الرغم من ذلك فإننا نعتبر أن ما أورده كل من الخضري والحجوي فيما يتعلق بوجود النزعات الفقهية في عهد التابعين يشكل منعطفًا في تاريخ الفقه الإسلامي، حيث أخذ الذين يتناولون هذه المسألة بعدهما يتجهون إلى تأكيد هذه الظاهرة في عهد التابعين. وبعد هذين المصدرين صدر بحث لثلاثة من أساتذة كلية الشريعة في الأزهر حول الموضوع. وقد أكد الباحثون على هذه الظاهرة واعتبروها حقيقة مسلمة، وقد تحدث البحث عن جذور هذه الظاهرة في عصر الصحابة وأنهم كانوا طرائق قدَدًا في مناهجهم، وقد أسهموا في نمو هذه الظاهرة عن طريق نقلها لتلاميذهم من التابعين. وعندما يتحدث الباحثون عن المناهج الفقهية في عهد التابعين نجد القول: «كان من علماء هذا العصر الوقافون عند النصوص والأثر ولا يحيدون عنها ولا يلجئون إلى الرأي إلا عند الضرورة وهم أهل الحجاز وعلى رأسهم سعيد بن المسيب.» ويضيف البحث، «وكانت طائفة أخرى لا

ترى رأيهم، وتعيب عليهم جمودهم وأولئك أهل العراق وعلى رأسهم إبراهيم النخعي، كان هذا الفريق من الفقهاء يرى أن أحكام الشرع معقولة المعنى، مشتملة على مصالح راجعة للعباد وأنها بنيت على أصول محكمة وعلل ضابطة لتلك الحكم فكانوا يبحثون عن تلك العلل والحكم» [١٣، ص ص١٧٥، ١٧٦]. في المرحلة التالية لصدور هذه البحوث نستطيع أن نقسم الباحثين الذين تناولوا هذه الفكرة إلى فئتين، لكل فئة اتجاهها الخاص ونظرتها إلى هذه الفكرة من حيث تأصيلها لها وإطلاقها على العلماء من التابعين، الفئة الأولى، على الرغم من إشارتها إلى ما ورد في المصادر وقبول بعض الباحثين فيها لهذه الفكرة، إلا أنها لم تغفل أسباب الاختلاف الأخرى، ولم تحاول أن تجعل الانقسام يستند على اختلاف المنهج فقط، بل نظرت إلى أمور أخرى تحكم أسباب الاختلاف. أما الفئة الثانية فهي التي أخذت هذه الفكرة كما عبر عنها الباحثون في المصادر التي سبقت، وكررتها دون نقاش يذكر حول أساس هذه الفكرة ونشأتها.

الفئة الأولى

من أوائل ما صدر من البحوث والذي يتلاءم مع توجه هذه الفئة من الباحثين، ما كتبه محمد يوسف موسى في كتابه *تاريخ الفقه الإسلامي*، حيث أخذ بمبدأ انقسام علماء التابعين بين أهل الحديث وأهل الرأي، حيث يقول: «وكان سعيد بن المسيب هو الزعيم الأول لأهل الحديث، وهو رأس علماء التابعين.» ثم يضيف: «وكان إبراهيم بن يزيد النخعي هو زعيم أهل الرأي وكان جمهرة الأولين بالحجاز، وجمهرة الآخرين بالعراق» [١٤، ص١٦٠]. ولكنه مع ذلك يشير إلى أن إمام مدرسة الحديث والذي من المفروض أن يتوقف عند النص، لا يعدوه إذا كان موجودًا، وإذا لم يوجد يتوقف عن الفتوى تحرجًا ـ هذا الإمام يذكر موسى أنه مع غيره من علماء المدينة يجتهد برأيه، حتى وإن أوصله اجتهاده إلى مخالفة النص حيث يقول: «ترى من كبار التابعين من يتركون العمل بالنصوص المطلقة أو العامة لأنهم رأو العمل بها ينافي المصلحة، فكان أن عملوا ما يحقق هذه المصلحة، وإن كان في هذا تقييد للنص أو تخصيصه أو ترك ظاهره، ومن ذلك إجازة التسعير [وهو رأي سعيد بن المسيب]، وعدم قبول عروة بن الزبير ـ أحد الفقهاء السبعة ـ توبة من تاب بعد تلصص وقطع الطريق» [١٤، ص١٢٧]. وكان من المفروض أن تقوده هذه الملاحظة إلى رفض

المسيب]، وعدم قبول عروة بن الزبير ـ أحد الفقهاء السبعة ـ توبة من تاب بعد تلصص وقطع الطريق» [١٤، ص١٢٧]. وكان من المفروض أن تقوده هذه الملاحظة إلى رفض فكرة أهل الحديث وأهل الرأي في هذه المرحلة من تاريخ الفقه الإسلامي، ولكن يبدو أن الأمر التبس عليه من حيث تداخل العصور، فهو يشير إلى أن علماء الصحابة والتابعين بشكل مطلق وقفوا إزاء النصوص الموقف الذي يتطلبه العقل الحكيم، وأن الأحكام قد شرعت لعلل وأنهم قد سعوا لتعرف هذه العلل وتلك المقاصد [١٤، ص١٢٧]. ومع ذلك فهو يشير إلى اتجاه «أهل الحديث واتجاه أهل الرأي» في هذه المرحلة مع أن طريقة إشارته إلى ذلك توحي بأنه قد لا يكون متأكدًا من المرحلة التي ظهر فيها هذا الاتجاه. ففي عرضه له قد يفهم أنــه يعـود إلى عصر متأخر عن عصر كبار التابعين فهو يقول: «وسنتناول هذا العامل، وهو اختلاف أهل الحديث وأهل الرأي في طرق أخذ الأحكام الفقهية واستنباطها في هذا المـوضع بإيجاز حتى يجيء موضع تفصيل الكلام فيه أيام أتباع التابعين» [١٤، ص١٣٦]. ولعل في هذه العبارة ما يوحي بأنه يرى أن هذه الظاهرة لم تبرز بوضوح إلا بعد عصر التابعين، وأن ما أشار إليه من وجودها في عصرهم إنما تبع فيه من سبقه. أما علي حسن عبدالقادر فحين ناقش هذه الظاهرة كان أكثر تحفظًا من سابقيه في هذا المجال، وبذل محاولات جادة في سبيل التعرف على هذا المصطلح وعلى من يطلق. ولا أدل على ذلك من أنــه تجنب أن يربط بين المنهج والقطر، وإن كان قد أشار إلى مدرستين مختلفتين في هذه المـرحلة فهو يقول: «كان أهم هذه المدارس مدرسة المدينة، ثم مدرسة الكوفة أو بعبارة أخرى مدرسة الحجاز ومدرسة العراق، فهاتان المدرستان جمعتا كل مسائل الفقه التي ظهرت في هذا الوقت» [١٥، ص٣١٨]. ولكنه بعد أن أشار إلى وجود هاتين المدرستين وأصل مذهب كل منهما، وظروف نشأته، أوضح أهمية دراسة كل منهما دراسة متعمقة. لماذا؟ يجيب على ذلك بقوله: «فإذا ما تيسرت دراسة هذه المدرسة ودراسة مدرسة العراق ومبادىء كل منهـا الفقهية والاختلافات بينهما، أمكن من غير شك تعرف مدارس الحديث ومدارس الـرأي وتمييز معـالمهـا الغـامضة، والحكم الصائب في نشأة المذاهب بعد ذلك» [١٥، ص١٤٣]. إذًا فهو يرى أن معالمها غامضة، ولم يشارك من سبقه الرأي، بأن الأمر قد انجلى وأن عصر التابعين الذي شهد ظهور هذه المدارس قد شهد ـ أيضًا ـ بروز مناهج اجتهادية متميزة واضحة المعالم أمكن أن يطلق عليها أهل الحديث «أهل الرأي، ويجمل رأيه في أساس

الاختلاف بين المدرستين بقوله: «إنه يظهر أن الاختلاف الحقيقي بين هذه المدارس القديمة لم يكن اختلافًا راجعًا إلى الارتباط الشخصي بمذهب رجل واحد ولم يكن راجعًا إلى اختلاف جوهري في المبادىء، ولكنه كان يرجع إلى اختلاف أهل البلدان» [١٥، ص١٦٣]. ويؤكد هذا الرأي في عبارة أخرى عند حديثه عن المنهج والموقف من الأخذ بالرأي وكون المدارس متساوية في هذا الشأن: «إن هذه المدارس كانت تقوم على الرأي المستند إلى هذه التقاليد. ولم يتوفروا على الدليل والتوجيه لآرائهم إلا بقدر قليل» [١٥، ص١٦٤]. ويبين بعد ذلك أن الانقسام والتمايز في المنهج لهذه المدارس يعود إلى مرحلة متأخرة حيث يقول: «حتى إذا ما جاءت الطبقة التالية، اهتمت بتوجيه هذه الآراء، الأمر الذي ظهرت صورته الأولى في مدرسة الحديث والرأي بعد ذلك» [١٥، ص١٦٥]. وعندما يحلل آراء هذه المدارس يستنتج أن آراء مدرسة المدينة وفقهائها السبعة أقرب إلى السنن النبوية، بخلاف مدرسة أهل الكوفة حيث كانت آراء علمائها أبعد عن السنن، وفي تفسيره لذلك لا يعيده إلى الاختلاف بينهم في المناهج وإنما لاختلاف الظروف في كل منهما [١٥، ص١٦٥].

وإذا كان علي عبدالقادر قد شك في وجود هاتين الطائفتين في عهد التابعين فإن باحثًا آخر هو عبدالمجيد محمود قد أكد على رفض إطلاق مصطلح «أهل الرأي وأهل الحديث» على الفقهاء في عصر التابعين لأنه يرى أن هذا العصر لم يشهد حدوث هذه الظاهرة حيث يقول: «وإطلاق مدرسة المدينة ومدرسة الكوفة أو بعبارة أخرى مدرسة الحجاز أو مدرسة العراق على هاتين الطائفتين المتميزتين في عصر التابعين أصدق تاريخًا وأدق تعبيرًا وأولى بالمنهج العلمي من أن يطلق عليهما: أهل الحديث وأهل الرأي، لأن الاختلاف بينهما لم يكن اختلافًا في مصادر التشريع والمنهج بقدر ما كان اختلافًا في التلقين وتنوعًا في الأساتذة، وتباينًا في البيئة والعرف ولذا لم تعرف هذه العبارة في عصر التابعين» [٣، ص٢١]. وبعد أن يسوق المبررات التي بنى عليها هذا الرأي يجمل مظاهر الاتفاق والاختلاف بين المدرستين ويؤكد على اعتماد كل منهما على القرآن والحديث في تعرف الحكم، وأن كلًّا منهما استعمل الرأي بدرجات متفاوتة، واتجاههما إلى الواقع في مناقشة الأحكام واختلاف ببيئتها قد يبرر اختلاف أحكامهما، حيث صبغت كل بيئة فقه علماءها بصبغتها، ويبين مدى اعتزاز كل مدرسة بأساتذتها من فقهاء الصحابة [٣، ص ص٣٠-٣٨]. كل ذلك يجعل هذا

البحث يبرز من بين الأبحاث التي ناقشت هذا الموضوع حيث وقف الباحث فيه موقفًا نقديًا من تلك العبارة التي تكررت في مصادر تاريخ الفقه الإسلامي. ويمكن اعتبار البحث الذي ألفه خليفة با بكر وآخرون، وتطرقوا فيه إلى هذا الموضوع من هذه الفئة من الأبحاث، فهم بعد أن أشاروا إلى وجود هاتين الطائفتين، نجد أنهم لم يهملوا ما لاحظوه من أن الباحث لا يستطيع أن يفرق بينهما على أساس المنهج الفقهي. والعبارة التي ختم بها بحث هذه النقطة جاءت لتهدم ما سبقها من رأي حيث تنص: «إن وصف أهل الحجاز بأهل الحديث لا يعني بحال تجريدهم من استعمال الرأي إذا دعت ضرورة لذلك، كما أن وصف أهل العراق بأهل الرأي لا ينفي عنهم سمة الإقدام على الحديث والإفتاء بناء عليه.» ثم يضيف: «فليس الاختلاف بين العراقيين والحجازيين في حقيقة الأمر اختلافًا في الأخذ بالرأي وعدم الأخذ به ولعلهم هنا يتفقون» [١٦، ص٢٥٢]. فإذا لم يكن الخلاف بين الطائفتين حول الرأي فلماذا نجعل الرأي علامة على فئة والحديث علامة على أخرى، ويجيب الباحثون عن ذلك بالقول: «وإنما اختلافهم في أمر آخر وهو الحديث كثر عند فريق فأكثر من الأخذ به وأقل من الرأي، وقل عند فريق آخر فأكثر من الأخذ بالرأي مع إقرار الكل بالأخذ بالرأي والحديث» [١٦، ص٢٥٢]. إذن الأمر لا يتعدى حدود القلة والكثرة وليس اختلافًا في المنهج، وهذا يقوض أساس نظرية الانقسام في المنهج بين علماء التابعين، ولم يقم أحد بحصر الآراء الفقهية ويبحث في أساسها هل هو الرأي أم الحديث حتى يمكن الحكم بناء على القلة والكثرة، والنظرة السائدة تقوم على أساس اعتبار أن أهل الحديث بعيدين عن الرأي إلا عند الضرورة القصوى التي لم تحدد، وأهل الرأي هم الذين لا يقبلون بالأثر وبدلاً منه يتجهون إلى التعليل واستنباط الأحكام الشرعية.

الفئة الثانيــة

من الممكن القول بأن معظم المراجع الحديثة التي تناولت موضوع الدراسة تنتمي إلى هذه الفئة، حيث تلقت فكرة «أهل الحديث» و «أهل الرأي» من المراجع التي سبقتها، وأكدت ظهورها في عصر التابعين. وتكاد المبررات التي ساقها الباحثون من هذه الفئة أن تكون صورة مكررة في كل بحث، لذلك فإننا لن نناقش هذه المبررات هنا بل سنرجئها

حيث تخضع لمعالجة مستقلة وشاملة فيما بعد، وسنكتفي هنا بعرض نماذج من وجهات النظر السائدة في تلك المصادر للتعرف على رأيها في مصطلح أهل الحديث وأهل الرأي.

محمد سلام مدكور في بحثه عن مناهج الفقهاء تعرض لهذا المصطلح وتبنى الرأي القائل بظهوره في عصر التابعين، ويرى أن هذه النزعة هي امتداد لما كان عليه الوضع في عصر الصحابة، مؤكدًا على الربط بين النزعات الاجتهادية والمناطق الإقليمية حيث أهل الحديث في الحجاز وأهل الرأي في العراق، واعترض على النقد الذي يوجه لهذا الرأي بقوله: «لذا فإننا لا نتفق مع صاحب هذا الرأي في نقده للمؤرخين الذين يربطون التفرقة بالبيئة دون نظر منهم إلى الاعتبارات والفوارق الأخرى التي تميز بينهم، إذ الواقع أن أحدًا لم يقصر أساس التفرقة بين المدرستين على البيئة وحدها، وأن من تعرض لها اعتبرها عاملاً من عوامل تكوين اتجاه فقهاء الكوفة، واتجاه فقهاء المدينة» [١٧، ص١١٦]. وفي الوقت الذي نتفق معه على أن بعض الباحثين قد أشاروا إلى بعض العوامل الأخرى في حديثهم عن الاتفاق والاختلاف بين فقهاء المدينة وفقهاء الكوفة، ولكن ما نختلف فيه هو أنه حتى أولئك الذين تعرضوا لتلك العوامل لم يعطوها القدر نفسه من الأهمية التي أعطيت للمنطقة التي ينتمي إليها الفقيه، بل إن الحديث عن العوامل الأخرى جاء ليؤكده فكرة الاختلاف بسبب الانتماء الإقليمي باعتبار هذه العوامل مبررات للتفريق بين المدرستين. وليس صحيحًا من وجهة نظرنا أن النظرة إلى البيئة شكلت فقط أحد العوامل، بل إنها في كثير من كتابات الذين تعرضوا لهذا المبدأ كانت العامل المهم والحاسم في تقويم المنهج الاجتهادي لهذه المرحلة بما فيهم الباحث نفسه [١٧، ص ص ١٠٢، ١٢٠]. وفرق بين أن تكون البيئة عاملاً مؤثرًا على الفقيه في اجتهاداته، وذلك أمر مقبول، وبين أن نقول بأن فقيها ما لأنه ينتمي إلى منطقة معينة فإن له موقفًا محددًا من الرأي والحديث ينطلق من انتمائه الإقليمي. ومن هؤلاء ـ أيضًا ـ محمد مصطفى شلبي حيث يشير بإيجاز إلى هذا الموضوع متبينًا مبدأ الانقسام في عصر التابعين حيث يقول: «تفرقوا فرقتين، فرقة وقفت عند النصوص فتوقفوا عن الإفتاء إذا لم يجدوا نصًا،» ثم يقول: «وفرقة أخرى رأت أن أحكام الله معللة بعلل، وشرعت لغايات فتتبعت علل الأحكام، وتوسعت في استعمال الرأي.» ويضيف: «وكان مركز الفريق الأول المدينة بالحجاز، ومركز الفريق الثاني الكوفة بالعراق» [١٨، ص ص١٢٧، ١٢٨].

بالطريقة نفسها نجد أن النبهان عند بحثه لهذه المسألة يركز على أن هذين المنهجين وجدَا بعد عصر الصحابة ويصف منهج المدرسة المدنية «أهل الحديث» بقوله: «كان منهج مدرسة الحديث يقوم على أساس الأخذ بالقرآن والسنة، وإذا لم يجدوا نصًّا أو إجماعًا أو اجتهادًا فعندئذ يتوقفون عن الفتوى.» ولأنه وجد من الصعب إطلاق هذا الحكم الجازم في المسألة فإنه يضيف: «وقد يلجأون إلى الرأي في أضيق الحدود مع كراهيتهم له». ويصف المدرسة العراقية «أهل الرأي» بقوله: «وأهم ما نلاحظه في منهج العراقيين هو عدم تهيبهم من الفتيا وعدم خشيتهم من إبداء رأيهم في أية مسألة معروضة سواء كانت واقعية أو افتراضية» [١٩، ص١٥٠]. محمد أنيس عباده بعد أن أشار إلى أن الطريقتين قد بدأتا في عصر الصحابة، وأنهم أورثوها لتلاميذهم، حدد أصحاب هاتين الطريقتين بقوله: «وقد اشتهر الأولون باسم أهل الحديث كما سمى الآخرون بأهل الرأي»، ويضيف قائلًا: «وقد شاع مذهب الحديث في الحجاز وعلى الأخص في المدينة»، وعن الفريق الثاني يقول: «كان في الكوفة العراقية مدرسة أهل الرأي» (١٠، ص ص٢٦٢، ٢٦٣، ٣٦٥]. يتفق يوسف قاسم مع محمد أنيس عباده في أصل النشأة لهذين الاتجاهين فيقول: «وهكذا نشأت مدارس الفقه الإسلامي تبعًا لاتجاهات الصحابة وأساليبهم العلمية، فما من بلد إلا وفيها فقهاء يتمسكون بظواهر النصوص، وفقهاء آخرون يبحثون عن أسرار التشريع.» ثم يضيف: «غير أنه من أظهر هذه المدارس مدرسة الحديث في الحجاز ومدرسة الرأي بالعراق» [٢١، ص١٢٥]. الأمر نفسه عبر عنه رمضان علي السيد الشرباصي حينما قسم فقهاء التابعين إلى مدرستين هما كما يقول: «مدرسة الحديث وطابعها الوقوف عند النصوص والتمسك بالآثار، ومدرسة الرأي وطابعها التوسع في الرأي وتعرف المصالح وعلل الأحكام. وكانت أهم هذه المدارس مدرسة الحجاز (النصوص)، ومدرسة العراق (الرأي)» [٢٢، ص٤٥]. ويشير إلى رأي قريب من هذا بدران أبو العينين بدران عند مناقشته لهذا الموضوع [٢٣، ص ص١٢٣-١٢٨]، ويؤكد شعبان وجود هذا الانقسام في المنهج بين الفقهاء في عصر التابعين حيث الحجازيون «أهل الحديث» يقفون عند الآثار، والعراقيون «أهل الرأي» لا يهابون المسائل، بل قد يفرضونها أحيانًا [٢٤، ص١٥١]. وذلك ما عبر عنه حسين حامد في عرضه لهاتين المدرستين وظهورهما في عصر التابعين [٢٥، ص ص٦١-٦٥]. بهذا العرض لأهم المصادر الحديثة في تاريخ الفقه الإسلامي نكون قد أوضحنا وجهة النظر السائدة في تلك

المصادر، وتبين لنا أنه ما عدا القليل جدًّا من هذه المصادر فإنها قد أجمعت على أن عصر التابعين قد أبرز اتجاهين متمايزين في المنهج الاجتهادي، أحدهما اتجاه محافظ يعتمد على الأثر «أهـل الحـديث» ويتمركز في الحجاز، والآخر واسع الأفق يتجه للتعليل: «أهل الرأي» ويتمـركـز في العراق. وبناء على ذلك فإن هناك سؤالين بارزين لابد من الإجابة عنهما، أحدهما يتعلق بصحة هذا التقسيم مطلقًا بين الفقهاء في هذه المرحلة المبكرة من تاريخ الفقه الإسلامي، والثاني منهما يتعلق بمبررات الربط بين الاتجاه الفقهي للعالم وانتماءاته الإقليمية.

وقبل أن نستعرض المبررات التي ساقها الباحثون أود باديء ذي بدء أن أقول بأنه لا اعتراض على القول بأنه قد نشأ في عصر التابعين مدرسة فقهية في المدينة لها طابعها الخاص، وكذلك في الكوفة العراقية. ولكن هناك فرق بين هذا القول، وبين أن نقول بأن المناهج الاجتهادية لعلماء التابعين قد اختلفت بسبب مدارسهم الإقليمية، أو بعبارة أخرى أن نقول بأن العالم في عصر التابعين قد تشكل منهجه الفقهي بناء على انتماءاته الإقليمية، وللإجابة عن هذين السؤالين لابد من استعراض آراء الباحثين في مبررات الربط بين المنهج والمنطقة الجغرافية، ولماذا يرى هؤلاء الباحثون أن علماء التابعين لهم منهجان مختلفان، وسنتعرض للعوامل التي يراها الباحثون سببًا لكل ذلك عرضًا موجزًا ثم نبدأ بمناقشة كل عامل على حدة.

العوامــل المؤثـرة في نشوء هذا المصطلح

لقد عرفنا من خلال عرضنا لنشأة هذا المصطلح أن الباحثين الأقدمين لم يربطوا بين هذا المصطلح وعصر التابعين، كما لم يربطوا بينه وبين المناطق الجغرافية، وأن أول من قال بذلك هم الباحثون المحدثون، ابتداء بالخضري والحجوي حيث أشار الخضري إلى هذا المصطلح في بحثه لهذه المسألة، وقد أكد على الموقف من التعليل باعتباره سببًا رئيسًا لوجود هذا الانقسام في المنهج، فأهل الحجاز يقفون عند النصوص، حيث يقول واصفًا منهجهم: «وجد منهم من يقف عند الفتوى على الحديث ولا يتعداه، يفتي في كل مسألة بما يجده من ذلك وليس هناك روابط تربط المسائل بعضها ببعض، ووجد فريق آخر يرى أن الشريعة معقولة المعنى... إلخ [١١، ص ص١٤٣، ١٤٤].

أما الحجوي فإنه يشير أيضًا إلى الموقف من التعليل على أساس أنه يشكل عاملاً من العوامل التي تجعل من الممكن إطلاق هذا المصطلح على الفريقين فيقول: «كان إبراهيم النخعي يرى أن أحكام الشرع معقولة المعنى مشتملة على مصالح راجعة إلى الأمة وأنها بنيت على أصول محكمة وعلل ضابطة لتلك الأحكام.» ويضيف: «وربما رد بعض الأحاديث لمخالفتها لهذه العلل.» ويقول عن المدنيين من التابعين: «أما ابن المسيب فكان يبحث عن النصوص أكثر من بحثه عن العلل، بل لا يبحث عن العلل إلا فيما لم يجد فيه نصًّا أو ظاهرًا، وما كان لينكر تلك العلل ولا القياس ولا الرأي كليًّا» [١٢، ص ص٣١٧-٣١٩]. ونلاحظ أنه مع اعتباره الموقف من التعليل أساسًا للتفريق لم يستطع أن ينفي كليًّا عن المدرسة المدنية اتجاهها للتعليل، ويبقى الأمر متوقفًا على الكثافة.

أما السبكي وزملاؤه فإنهم قد أضافوا إلى ما سبق تأثر كلا الفريقين بأساتذتهم من الصحابة كعبدالله بن عمر بالنسبة للحجازيين، وابن مسعود بالنسبة للعراقيين، كما يرون أن حجم الأحاديث والآثار في الحجاز أكثر من حجمها في العراق. ونظروا ـ أيضًا ـ إلى البيئة فهناك البداوة في الحجاز والتي تجعل العالم لا يحتاج إلى النظر في مسائل جديدة بعكس الوضع في العراق وبيئته الحضارية [١٣، ص ص١٧٤-١٧٧].

يرى محمد يوسف موسى ـ أيضًا ـ أن العامل الأساس في التفرقة بين النزعتين هو الموقف من القول بالرأي والعلل، فعلى حين يرفضه «أهل الحديث» يتجه إليه «أهل الرأي» [١٤، ص ص٣١٦-٣١٧]. أما خليفة با بكر وزملاؤه فإنهم في عرضهم للعوامل التي أدت إلى أن تعتمد كلتا المدرستين منهجها في الاجتهاد لم يزيدوا عما أشار إليه السبكي وزملاؤه والتي يمكن حصرها في حجم الآثار وحجم المشكلات وبداوة الحجاز وحضارة العراق [١٦، ص ص٢٤١-٢٥٢].

يركز محمد سلام مدكور ـ أيضًا ـ على الموقف من التعليل، وأن ذلك بسبب تأثر التلاميذ من علماء التابعين ومواقف أساتذتهم من علماء الصحابة، ويشير إلى اختلاف البيئتين كسبب من أسباب اختلاف المنهج، وكذلك اختلاف حظوظ العلماء من رواية سنة

الرسول عليه الصلاة والسلام، عامل له قيمته وخطره، وسبب من أسباب ظهور هاتين النزعتين في رأيه [١٧، ص ص١٣٦-١٤٢].

يركز محمد شلبي على الموقف من التعليل كأهم العوامل في اختلاف المنهجين، كذلك اختلاف البيئتين، ويضيف إلى ذلك قضية الفرض والتقدير، حيث يرى أن فقه الحجاز واقعيًّا لا فرض فيه بينما فقه العراقيين قد اتجه إلى الفرض والتقدير [١٨، ص ص١٢٧-١٤٢].

ويشير محمد فاروق النبهان بعد عرضه للعوامل المشار إليها فيما سبق كالموقف من التعليل والقول بالرأي يضيف أن ظهور الوضع في الحديث في العراق قد دفع العلماء إلى ترك الاعتماد عليه [١٩، ص ص١٥٠-١٥٦]. محمد أنيس عباده عند بحثه لأسباب الاختلاف بين المدرستين يرى أنه الموقف من التعليل فعلى حين ينفيه عن المدرسة المدنية «أهل الحديث» يؤكد أن تلك المدرسة ترى أن لا ترابط بين النصوص، وأنها أسقطت من حسابها العلل والضوابط، وعلى العكس من ذلك «أهل الرأي» الذين يرون أن الشريعة معقولة المعنى ولها أصول بنيت عليها، وذلك فهم يبحثون عن العلل. أما الأسباب الأخرى فهي تشمل كثرة الآثار عند الفريق الأول وقلتها عند الفريق الثاني، وبداوة الحجاز وحضارة العراق، والتأثر بالأساتذة [٢٠، ص ص٢٦٣-٢٦٥]. يشارك الشرباصي الآخرين رأيهم في أن السبب الرئيس هو الموقف من النص والرأي، فعلى حين تأخذ المدرسة الحجازية «أهل الحديث» بالنص فقط ولا تلجأ إلى الرأي، فإن المدرسة العراقية «أهل الرأي» تستخدم الرأي في علاجها للمشكلات الفقهية ويشير أيضًا إلى التأثر بالأساتذة، وقلة الحديث وكثرته وكذلك يشير إلى حجم المسائل المستجدة في كل من القطرين حيث تكثر في العراق وتقل في الحجاز، وأن ذلك من الأسباب التي أدت إلى اختلاف المنهجين [٢٢، ص٧٧]. ويعزو بدران ظهور كل من الطائفتين إلى تأثرهما بالأساتذة من علماء الصحابة، حيث تأثر الحجازيون بالصحابة الذين لم يلجأوا إلى الرأي إلا عند الضرورة، فقد تأثر زملاؤهم من العراقيين بعلماء الصحابة الذين يتجهون للتعليل والنظر في المقاصد [٢٣، ص ص١٢٣-١٢٧]. يركز شعبان كذلك على الموقف من الرأي، ويجعله أساسًا للتفرقة بين الطائفتين، فعلى حين يبحث الحجازيون عن الآثار ويقفون عندها ويكرهون الخوض

بالـرأي، فإن العراقيين لا يكرهون المسائل ولا يهابون الفتيا حتى انساقوا وراء الفروض فسموا بالآرائيين، ولذلك فهم أهل الرأي [٢٤، ص ص١٩١ـ٢٠٠].

حسين حامد لا يضيف جديدًا لما سبق سوى أنه يرى: «أن أهل الحجاز أهل بداوة لا يميلون بطبعهم إلى البَحث عن العلل والتعرف على قواعد الشرع العامة ومبادئه الكلية والمصـالـح التي قصـد بالنصوص تحقيقها وأن ذلك أليق بأهل العراق لقدرتهم على بناء النظريات واستنباط القواعد» [٢٥، ص ص٦١ـ٦٥]. وكأنه يرى أن الذي يتصدى لبحث المسائل الفقهية في المدرسة الحجازية هم أهل بادية الحجاز وليس علماءها الأفذاذ الذين جعلوا من المدينة مركزًا علميًّا رفيعًا خلال القرن الأول الهجري يقصده العلماء وطلبة العلم من جميع المناطق.

بعد هذا العرض السريع لآراء الباحثين حول العوامل والأسباب التي يرون أنها مبررات كافية لكي نطلق على المدرسة الحجازية ـ في عصر التابعين ـ «مدرسة أهل الحديث» وعلى المدرسة العراقية مدرسة «أهل الرأي،» وقبل أن ننتقل لمناقشة هذه الأسباب لابد من الإشارة إلى أن معظم الباحثين قد نقلوا هذه العوامل عمن سبقوهم، ولاسيما تلك المصادر التي ظهرت في أوائل العصر الحديث أمثال كتب الخضري والحجوي والسبكي، وهم في نقلهم لهذه العوامل لم يحاولوا مناقشة مدى مصداقيتها، وفي القليل النادر حينما نجد بعض الباحثين يناقش هذه العوامل نجد أنه يصل في النهاية إلا أنها لا تصمد أمام المناقشة وينتهي بالتالي إلى رفضها لاحظنا ذلك عند علي عبدالقادر، وبشكل أكثر وضوحًا عند عبدالمجيد محمود.

مناقشـــة هـذه العوامــل

قبل الدخول في تفصيلات العوامل ومناقشتها لابد من حصرها واعتمادًا على العرض السابق، يمكن القول بأن هذه العوامل التي اعتمدها الباحثون أساسًا لإطلاق مصطلح «أهل الحديث» على فقهاء التابعين في الحجاز ومصطلح «أهل الرأي» على فقهاء التابعين في العـراق، والتي شكلت أساسًا للربط بين الاتجاه الاجتهادي والمنطقة الجغرافية، ويمكن حصرها في الأمور التالية:

١ ـ التأثر بالأساتذة من فقهاء الصحابة.
٢ ـ كثرة الحديث في الحجاز، وقلته في العراق.
٣ ـ بروز ظاهرة الوضع في الحديث، وبالتالي الموقف من قبول المرويات.
٤ ـ الموقف من التعليل والقول بالرأي.
٥ ـ الظروف البيئية لكل من المدرستين، ومدى الحاجة إلى الاجتهاد.
٦ ـ تقدير المسائل وفرضها.

ستتم مناقشة هذه العوامل الستة كل عامل على حدة لنرى هل يمكن أن يكون أي من هذه الأسباب مقنعًا بالدرجة الكافية لكي نقول بهذا التقسيم لمناهج فقهاء التابعين.

١ ـ التأثر بالأساتذة

هناك من الباحثين من يرى بأن الصحابة قد انقسموا في مناهجهم الاجتهادية إلى اتجاهين، أحدهما يقف عند النصوص، والآخر يتعداها إلى الاجتهاد والقول بالرأي، وأنهم بالتالي نقلوا ذلك إلى تلاميذهم من فقهاء التابعين الذين تأثروا بمناهج أساتذتهم، وقد عبر عن هذا الرأي كل من مدكور، والشرباصي، ويوسف قاسم، وحسين حامد وآخرون [١٧، ص٩٩؛ ٢٢، ص٧٤؛ ٢١، ص١٢٦؛ ٢٥، ص٦١]. ونظرًا لدراستي لمنهج فقهاء الصحابة المكثرون من الفتوى أجد نفسي مختلفًا مع أولئك الذين يرون أن الصحابة كانت لهم مناهج مختلفة، حيث إن دراستي تلك قد أوصلتني إلى أن المناهج الاجتهادية لفقهاء الصحابة المكثرين من الفتوى كانت تسير في اتجاه واحد، هذا الاتجاه قائم على استخدام المصادر الأساسية (القرآن والسنة)، وفي الحالة التي لا توجد فيها نصوص ملائمة كانوا يستخدمون الرأي[٢] وإذا كان هذا هو الاتجاه السائد في عصر الصحابة فكيف يمكن أن يكونوا أساسًا لمنهج فقهي متوقف على النص؟ قد يقول قائل: أو ليس عبدالله بن عمر من كبار علماء الصحابة المكثرين من الفتوى، والذي عاش في المدينة فترة طويلة، وقد تميز بالورع الشديد والتوقف عن الفتوى أحيانًا مخافة القول على الله بغير علم، أليس معقولاً أن

---

٢ الدراسة المشار إليها كانت بعنوان: «فقهاء الصحابة المكثرون من الفتوى ومناهجهم الاجتهادية.» وقد قدمت للنشر في مجلة مركز البحوث وإحياء التراث بجامعة أم القرى حيث حكمت وقبلت للنشر، لكن ظروف توقف المجلة حال دون ذلك، ويجري البحث عن مكان آخر لنشر الدراسة.

نفترض بأن هذا الصحابي الجليل قد ترك أثره على المدرسة المدنية، وجعلها تتورع مثله عن القول بالرأي؟ وإجابة عن ذلك لابد من القول إن عبدالله بن عمر كان مهتمًّا بالسنة والآثار يحفظها ويرويها عن الرسول، عليه الصلاة والسلام، ويفتي بناء عليها بشكل ظاهر دون تعمق في نصوصها، ودون نظر فقهي دقيق، وبالتالي فهو لم يكن فقيهًا مجتهدًا قدر ما كان عالمًا مفتيًا بما علمه. إذا لم يكن عبدالله بن عمر هو أساس هذه المدرسة فمن يكون؟! إذا بحثنا عن الجواب لهذا التساؤل فإننا نلاحظ اضطراب الباحثين وتناقضهم أحيانًا في تحديدهم للصحابة الذين يمكن اعتبارهم أصلاً لمدرسة أهل الحديث. يرى بدران أنهم ابن عمر وزيد بن ثابت والزبير وعبدالله بن عمرو [٢٣، ص ص١٢٣ـ١٢٨]. وشعبان يعيد ذلك لابن عمر وعائشة وابن عباس وقضايا قضاة المدينة، ولكنه عند الحديث عن التأثر بالأساتذة يقصر ذلك على ابن عمر [٢٤، ص ص٩١-٢٠٠].

ويرى محمد سلام مدكور أن أصل هذه المدرسة زيد بن ثابت، ولكنه بعد ذلك يعود ويشير إلى صحابة آخرين إضافة لابن عمر بعد أن يسقط زيد بن ثابت، وابن عباس فيقول: «أصل مدرسة الحديث عبدالله بن عمر، وعبدالرحمن بن عوف، والزبير بن العوام، وأبا عبيدة بن الجراح» [١٧، ص ص١٠٢-١١٤]. والشاذلي يرى أن هذا التأثير كان نابعًا من تبعيتهم لطريقة زيد بن ثابت وابن عمر وعائشة وابن عباس وعبدالله بن عمرو والزبير [٢٦، ص٢٣١]. أما خليفة با بكر فيقول: «وأصل مدرسة الحجاز في عصر الصحابة سيدنا عمر بن الخطاب وزيد بن ثابت وعبدالله بن عمر والسيدة عائشة» [١٦، ص ص٢٤٧ـ٢٤٨]. علي حسن عبدالقادر على الرغم من عدم تبنيه للرأي القائل بأن أهل الحجاز هم «أهل الحديث» إلا أنه يرى أن أصل مذهبهم يدور حول مذهب ابن عمر وزيد وعمر بن الخطاب [١٥، ص١٣٩]. أما السبكي وزملاؤه فيرون أن تأثر هذه المدرسة يعود للصحابة الذين يقفون عند النصوص ويتمسكون بالأثر كالعباس والزبير وابن عمر وعبدالله بن عمرو [١٣، ص ص١٧٤ـ١٧٥].

إذا استعرضنا أسماء هؤلاء الصحابة والذين يريد بعض الباحثين أن يحملوهم مسؤولية منهج فقهي لم يظهر للوجود إلا بعد وفاتهم بفترة طويلة، نجد أننا أمام تسعة من الصحابة، خمسة منهم من فقهاء الصحابة المشهورين بكثرة الفتاوى المنسوبة إليهم وهم

عمر بن الخطاب، وزيد بن ثابت، وأم المؤمنين عائشة، وابن عباس، وابن عمر، فهؤلاء يمكن مناقشة مدى صحة نسبة هذا المنهج إليهم. لكن الأربعة الباقين وهم أبو عبيدة عامر بن الجراح، والزبير بن العوام، وعبدالرحمن بن عوف، وعبدالله بن عمرو بن العاص، فهؤلاء لا يمكن التعرف على مدى تأثيرهم ولا على مناهجهم، فأبو عبيدة استشهد في مرحلة مبكرة من عصر الصحابة، ولا يمكن بالتالي قياس تأثيره على التلاميذ من التابعين. أما الزبير بن العوام وعبدالرحمن بن عوف، فإضافة إلى وفاتهم المبكرة فإنه لم يعرف عنهم كثرة الفتوى أو الاهتمام بالاجتهاد، ويبقى بعد ذلك عبدالله بن عمرو بن العاص، وهو أحد كبار الرواة من الصحابة وصاحب الصحيفة «الصادقة» لكن المصادر قديمها وحديثها لم تعتبره من بين المفتين، ولعل ذلك يعود إلى ما أشار إليه النووي من أن سكناه لمصر أبعده عن مراكز التأثير في الحياة العلمية في عصره والتي ظهرت في كل من المدينة والكوفة [٢٧، ص٢٨٢]، إذًا الأمر يتعلق بالخمسة المعروفين بكثرة الفتاوى المنسوبة إليهم، وكثرة التلاميذ الذين تلقوا علومهم على أيديهم من من هؤلاء يصلح من وجهة نظرنا ليكون أساسًا لمنهج متقيد بالنص؟ عمر بن الخطاب والذي ذكر كأصل لهذه المدرسة لا أعتقد أن أحدًا من الباحثين المنصفين يجعل عمر من الذين يتوقفون على النص، حتى أولئك الذين يرون أن علماء التابعين ينقسمون إلى «أهل حديث» و «أهل رأي» نجدهم يجعلون عمر أساسًا للاتجاه الثاني، نجد ذلك عند الشرباصي حيث يقول عن أسباب شيوع الرأي في العراق: «تأثرهم بطريقة استاذهم الأول عبدالله بن مسعود، وهو من حزب عمر في الأخذ بالرأي والتوسع فيه» [٢٢، ص٧٧]. وتجده كذلك عند بدران [٢٣، ص ص١٢٣ـ١٢٨]، وعند شعبان حيث يقول: «وكان إمام مدرسة الرأي من الصحابة عمر بن الخطاب وعبدالله بن مسعود» [٢٤، ص٢٣٩]. أما زيد بن ثابت فلا أحد ينكر تأثيره على مدرسة المدينة حيث بقي فيها طيلة حياته مفتيًا وتأثر به العديد من علماء التابعين بالمدينة، ولكن هل كان منهجه متقيدًا بالنص لا يعدوه وبالتالي أثر ذلك في مدرسة المدينة كما يرى ذلك بدران ومدكور والشاذلي؟ وإجابة عن هذا التساؤل فإنني اختلف مع رأيهم، حيث إن الدراسة التي تتبعت فيها منهج زيد بن ثابت وموقفه من الرأي لا تؤيد هذا القول. فقد اجتهد زيد في العديد من القضايا. وقال فيها برأيه، وحينها ناقشه عبدالله بن عباس حول رأيه في قضية فرضية حيث رأى زيد أن فرض الأم فيها ثلث ما بقي فقال له ابن

عباس: «أفي كتاب الله ثلث ما بقي؟» فقال زيد: «أنا أقول برأيي وأنت تقول برأيك» [٣، ص٦٢]. وحينما أجلس مروان بن الحكم لزيد كاتبًا خلف الستر يكتب فتاويه اعترض زيد قائلاً: «يا مروان عذرًا إنما أقول برأيي» [٢٨، جـ٣، ص٦٢]. فهل هذا الصحابي توقف عند النص ولم يلجأ إلى الرأي؟ وبالنسبة لأم المؤمنين عائشة فهي ـ أيضًا ـ كان لها تأثيرها في مدرسة المدينة من خلال دخول التلاميذ عليها وسؤالهم لها ولاسيما الأقرباء منها من فقهاء المدينة السبعة، القاسم بن محمد وعروة بن الزبير. ولكن هل كانت عائشة تتوقف عند النص، إن ما بأيدينا من المعلومات تشير إلى أنها لم تتوقف عن الاجتهاد حتى مع وجود النص فقد روى عن الرسول ﷺ إذنه للنساء بالخروج إلى المساجد، ولكن أم المؤمنين رأت درأ للمفسدة عدم الإذن لهن، ورأت أن التطور الذي حدث بعد وفاة الرسول عليه الصلاة والسلام، يكفي لتغيير الحكم فهي تقول: «لو أدرك رسول الله ﷺ ما أحدث النساء لمنعهن المساجد» [٢٩، ص٥٩].

وقد كانت حريصة على الاستدلال لآرائها بتفهم معاني النصوص، والبحث عن علل الأحكام فرأيها بعدم وجوب الوضوء من حمل الجنازة، وهو المعنى المأخوذ من حديث أبي هريرة، ورأيها مبني على عدم وجود العلة الموجبة للوضوء [٣٠، ص١٢٢]. هل يمكن بالتالي أن نقول إن تلاميذها أخذوا عنها طريقة الاجتهاد المتوقفة على النص؟ أما القول بأن عبدالله بن عباس هو أصل هذا المنهج الاجتهادي فهو قول لا يتفق مع ما عرف عن عبدالله بن عباس من استقلالية في الرأي، إضافة إلى ما ورد عنه من الآراء الفقهية المشهورة، والتي يتبين فيها أنه لم يتوقف عند النصوص، بل تعداها للبحث عن علل الأحكام، منها قوله بجواز نكاح المتعة، ورأيه في العول، ورأيه حول سنة الرمل في الطواف، حيث كان بعض المعاصرين له يرون أنها سنة بينما يرى هو أن رمل الرسول عليه الصلاة والسلام كان لعلة وقتية وهي ما أشاعه المشركون من أن بالمؤمنين هزالاً من حمى يثرب فأمرهم الرسول عليه الصلاة والسلام بالرمل لينفي تلك الإشاعة [٣١، ص٣٢٢]. وقد كان ينتقد عبدالله بن عمر في توقفه عن الفتوى عندما لا يجد النص قائلاً: «ألا ينظر فيما يشك فيه فإن كانت مضت به سنة قال بها وإلا قال برأيه» [٣٢، ص٣٩]. ومن غير المعقول أن يعيب على ابن عمر التوقف عن الفتوى ثم يفعل الشيء نفسه. لم يتبق من الخمسة سوى

عبدالله بن عمر، وقد أشرنا بادىء ذي بدء إلى أن عبدالله بن عمر اشتهر بالورع، وورعه كان حائلاً بينه وبين الاجتهاد عند عدم النص. ولكن إلى أي حد كان تأثيره على تلاميذه من علماء التابعين؟ لقد عرف العلماء من التابعين ورع ابن عمر الشديد وقارنوا بينه وبين غيره من فقهاء الصحابة المعاصرين له، فتلميذه عبيد بن جريج يقول عنه: «إن ابن عمر يقول فيما يسأل عنه لا أدري أكثر مما يفتي به» [٣، ص١٢٥]. ويقول ميمون بن مهران مقارنًا بين ابن عمر وابن عباس: «ابن عمر أورعهما وابن عباس أعلمهما» [٣٣، ص١٨]. وحتى عامر الشعبي ـ والذي يعتبر من بين علماء الحديث المشهورين في الكوفة ـ بعد أن درس على يدي ابن عمر ثمانية أشهر عبر عن رأيه فيه بقوله: «كان ابن عمر جيد الحديث ولم يكن جيد الفقه» [٢٨، جـ٣، ص٣٧٣]. وقد كان هذا الأمر واضحًا لدى ابن عمر نفسه حيث يقول: «أيها الناس إليكم عني فإني كنت مع من هو أعلم مني ولو علمت أني أبقى فيكم حتى تقتضوا إلى لتعلمت لكم» [٢٨، مج٤، ص ص١٤٥-١٤٦]. فإذا كان هذا الأمر واضحًا لتلاميذه من التابعين فإنه لا يصعب علينا أن نستنتج أن ابن عمر لم يكن مؤثرًا على المدرسة المدنية بالشكل الذي يحدد منهجها في الاجتهاد، حيث إنه لم يكن يعني نفسه بقضايا الفقه والاجتهاد قدر عنايته بالرواية ونقل مروياته إلى تلاميذه، وبعد ذلك يترك لهم حرية التصرف في هذه المعلومات. وعلى فرض أن له تأثيرًا ما على الحركة الفقهية في المدينة فهل من المعقول أن نأخذ بتأثيره وحده، ونغفل تأثير العديد من فقهاء الصحابة المشهورين بقدراتهم العلمية والفقهية، والذين تتلمذ عليهم فقهاء هذه المدرسة أمثال عمر وزيد بن ثابت وعلي بن أبي طالب وأم المؤمنين عائشة وابن عباس. كل ما سبق يجعلنا نميل إلى القول بأن تأثير الأساتذة على فقهاء المدرسة المدنية لم يكن مقصورًا على صحابي واحد، وإنما كان للجميع تأثيرهم على هؤلاء العلماء. يؤيد ذلك أن هؤلاء العلماء لم يقصروا أنفسهم عن الأخذ والتلقي على صحابي واحد، وإذا كان عبدالله بن مسعود قد قضى في الكوفة فترة زمنية طويلة نسبيًا وأخذ عنه المشاهير من فقهائها فإن تلاميذه لم يكونوا أهل الكوفة فقط، بل أخذ عنه علماء التابعين من المدينة ومن الشام ومن البصرة ومن مصر [٣٤، ص ص٤٦٢، ٤٩٧]. وإذا كان ابن مسعود لم يقتصر تأثيره على المدرسة العراقية فهل كان تأثير علماء الصحابة الذين اعتبرهم الباحثون أصلاً لمدرسة المدينة ـ مقصورًا على علماء التابعين في المدينة؟ ألم يتعد تأثيرهم ليشمل علماء التابعين في العراق؟ عبدالمجيد محمود عند مناقشته

لهذه النقطة بيّن أن كثيراً من أعلام مدرسة التابعين في العراق قد ذهبوا إلى المدينة وأخذوا عن الصحـابـة المقيمـين فيها إلى جانب من أقام منهم في العراق، وأن استعراض أسماء المشاهير من فقهاء التابعين في العراق يوضح أخذهم عن الفقهاء من الصحابة الذين كانوا أصلاً لمدرسة المدينة، فعلقمة بن قيس النخعي روى عن عمر وعثمان وعلي وابن مسعود وحذيفة، ومسروق بن الأجدع روى عن عمر وعلي وابن مسعود وأبي بن كعب وابن عمر وعائشة، والأسود بن يزيد روى عن أبي بكر وعمر وعلي وابن مسعود ومعاذ بن جبل وأبي موسى الأشعري وعائشة وغير هؤلاء كثير [٣، ص ص٢٢- ٢٣]. وكمثال على ذلك نجد أن مسروق بن الأجدع أحد أصحاب ابن مسعود المشهورين في الكوفة قد ذهب إلى المدينة وتبنى رأي زيد بن ثابت في قضية من قضايا الميراث مخالفًا بذلك الرأي السائد بين تلاميذ ابن مسعود، وحينما اعترض عليه علقمة بن قيس قائلاً: «هل كان أحد منهم أثبت من عبـدالله؟ فقـال مسروق: ولكن رأيت زيد بن ثابت وأهـل المـدينـة يشركـون» [١٠، ص٣٠٦]. والأسود بن يزيد النخعي كان يلزم عمر بن الخطاب ويروي عنه، وقبل أن يهاجر ويلزم عمر، لزم معاذ بن جبل إبان إقامته في اليمن وروى عنه، وكل ذلك تم قبل انتقاله للكوفة حيث أصبح في عداد أصحاب ابن مسعود. [٢٨، جـ٦، ص ص٧٠، ٧٣]. وشريح بن الحارث الكندي الذي يعتبر من كبار علماء التابعين في العراق، قد بعثه عمر لتولي قضاء الكوفة ولابد أن يكون شريح قد أعد لهذه المهمة بالتلقي عن كبار الصحابة في المدينة قبل تعيينه قاضيًا. كل هذه المعلومات تؤكد أمرًا واحدًا وهو أن هؤلاء الصحابة مجتمعين سواء منهم من بقي في المدينة أو من ذهب إلى البلدان المفتوحة قد شاركوا جميعًا في تنشئة جيل من الفقهاء تحملوا مسؤولية الفقه افتاء وتدريسًا. فإذا كان لهؤلاء الفقهاء من الصحابة تأثير على تلاميذهم فمن غير المنطقي أن نفترض أن هذا التأثير كان لصحابي معين وقد اختصت به منطقة معينة سواء في ذلك المدينة أو الكوفة. لذا فإننا لا نقبل المقولة التي ترى أن علماء المدينة تأثروا بفقهاء الصحابة الذين توقفوا عند النصوص، ولا بالقول بأن فقهاء التابعين بالكوفة تأثروا بفقهاء الصحابة الذين اتجهوا للرأي عند عدم النص لسبب بسيط ومهم وهو أن فقهاء الأصحاب لم يختلفوا في مناهجهم ولأنهم جميعًا شاركوا في نشأة الحركة الفقهية في كل المناطق.

٢ ـ كثـرة الحديث في الحجاز وقلته في العراق

إن في مقدمة العوامل التي يرى الباحثون ـ من وجهة نظرهم ـ أنها كانت سببًا في شيوع مذهب أهل الحديث في الحجاز، ومذهب أهل الرأي في العراق، هو ما قالوه عن كثرة الآثار في الحجاز وقلتها في العراق. وقد أبرز هذا العامل كل من السبكي، وبابكر، ومدكور، وعبادة، والشرباصي، وبدران، وشعبان.[٣] وقبل أن ندخل في بحث تفاصيل هذا العامل لابد من الإشارة إلى أن الأحاديث التي رويت عن الرسول ﷺ قد رواها الصحابة لتلاميذهم من فقهاء التابعين، وقد شكلت هذه المرويات اللبنات الأساسية لبناء الشخصية العلمية لهؤلاء التلاميذ. إن إلقاء نظرة سريعة على مصادر المعلومات لأولئك الفقهاء من كلا القطرين تبين، كما هو واضح مما سبق، أن هؤلاء العلماء تلقوا مروياتهم عن الصحابة، وأنه لا فرق في ذلك بين من عاش منهم في الحجاز، ومن عاش في العراق. وإذا كان فقهاء التابعين في المدينة قد أخذوا مروياتهم عن الصحابة المقيمين فيها، فقد توافرت الفرصة لعلماء التابعين في العراق بأن يتلقوا تلك الآثار عن المصدر نفسه ويشير إلى ذلك ابن حزم في حديثه عن رحلات علماء التابعين في العراق إلى المدينة للأخذ والتلقي فيقول: «ورحل علقمة والأسود إلى عائشة وعمر، ورحل علقمة إلى أبي الدرداء في الشام.» [٣٥، جـ٢، ص ص١١٥، ١١٦]. إذن الرحلات العلمية كانت قائمة وموجودة في عصر الصحابة، والتلاميذ الذين لا يجدون بغيتهم عند صحابي في قطر معين كان دأبهم الانتقال إلى قطر آخر للبحث عن صحابي آخر وسماع ما لديه من الآثار، وبالتالي فالسبل كانت متوافرة لعلماء الأقطار من التابعين على درجة متساوية في الأخذ والتلقي. ولو فرضنا جدلاً أن عالمًا من علماء المدينة يحفظ أثرًا أو حديثًا عن رسول الله ﷺ سمعه من صحابي موجود في الحجاز لم تسمح الفرصة لعالم العراق أن يأخذ هذا الحديث عنه، ألا يمكن لعالم العراق أن يأخذ هذا الحديث عن زميله الحجازي؟ لقد كانت المراسلات بين أولئك العلماء قائمة، وكان الحسن البصري إذا أشكل عليه أمر ما في البصرة كتب به إلى سعيد بن المسيب في المدينة. وكان هذا يرد عليه بما يعلمه حول الموضوع [٣٦، ص٥٨]. أفترى سعيد بن المسيب يمكن أن يكتم ما يعلمه من سنة الرسول عليه الصلاة والسلام على العلماء المستفسرين؟! لقد كانت المدينة في عصر التابعين مركزًا علميًا مهمًا، ولا شك أنه قد توافر لها كل الأسباب التي تجعل

٣ انظر عرضنا لآرائهم فيما سبق من البحث، ص ص٨٢ـ٨٨.

علماءهـا على درجة كبيرة من الإلمام بالأحاديث وآثار السلف، ولكنها لم تكن معزولة عن المناطق الأخرى، فكثير من علمائها قد خرجوا إلى مناطق أخرى ولأسباب مختلفة، وبالتالي فهم قد نشروا السنة التي رووها عن الصحابة.

وتشير المصادر مثلاً إلى رحلة أبي سلمة بن عبدالرحمن، أحد فقهاء المدينة، إلى العراق وأنه التقى هناك بكبار علماء التابعين، ودار بينه وبينهم نقاش علمي حول الإفتاء وما يستند عليه في الفتوى [٢٨، جـ ٧، ص١٦٥]. أفتراه إذا كان لديه أحاديث غير معروفة لزملائه العراقيين يكتمها عنهم، وكما حدث لأبي سلمة فإن عكرمة البربري تلميذ عبدالله بن عباس وحامل علمه والذي أذن له بالفتوى في حياته يرحل إلى البصرة، حيث يلتقي به علماؤها، ويلتف حوله طلبة العلم فيها يسألونه، ومن كثرة الزحام والأصوات لم يستطع أحد هؤلاء الحاضرين أن يسأل، فاكتفى بتدوين أجوبة عكرمة على أسئلة الآخرين [٣٧، جـ٣، ص٣٥٨]. وكانت المدينة نفسها محطًا لرحلات الكثير من العلماء الذين قصدوها للأخذ والتلقي فهذا عالم الشام مكحول الدمشقي، يقول: «ثم قدمت المدينة فما خرجت منها حتى ظننت أن ليس بها علم إلا وقد سمعته» [٣٦، ص٧١]. وهذا عالم الكوفة وقاضيها المشهور عامر بن شراحبيل الشعبي، يقول: «أقمت بالمدينة مع عبدالله بن عمر ثمانية أشهر» [٢٨، جـ٦، ص٢٤٨]. وهذه الإقامة كانت بقصد علمي بدليل الربط بين الإقامة وبين ابن عمر، حيث يفتخر الشعبي بأنه لازم أحد كبار المفتين من الصحابة وأخذ عنه. ألا يحق لنا أن نتساءل أين ذهب هذا العلم؟ وهل غاب عن طلبة العلم في الكوفة بعدما نقله الشعبي لهم؟

ثم من يثبت أن العراق كان قليل البضاعة في الحديث! لقد بينت دراسة أجريتها حديثًا عن الحركة الفقهية في العراق بأنه قد نشأ في البصرة مركز علمي مهم في عصر التابعين، واشتهر بالحديث وبرز فيه علماء أجلاء طبقت شهرتهم الآفاق في مجال حفظ الأحاديث وروايتها، وكان الطابع الغالب عليهم هو الاهتمام بالرواية ونقل الآثار، أمثال محمد بن سيرين وقتادة بن دعامة السدوسي وأيوب السختياني [٣٨، ص ص٤٢-٥١]. وكان لهؤلاء العلماء جهود كبيرة في حفظ سنة الرسول، صلى الله عليه وسلم، بدليل ثناء علماء التابعين بالمدينة على جهودهم، فهذا سعيد بن المسيب يتحدث عن أحد هؤلاء العلماء

وهو قتادة فيقول: «ما أتاني عراقي أحفظ من قتادة» [٢٧، ص ص٥٠٩، ٥١٠]. وكان قتادة قد رحل إلى سعيد بن المسيب وأخذ مروياته وأعجب سعيد بحفظه، فقال: «ما كنت أظن أن الله قد خلق مثلك» [٢٨، جـ٧، ص٢٣٠]. فإذا كان العراق قد شهد نشوء هذا المركز العلمي في البصرة حيث أصبحت الرواية وجمع الآثار شغل علمائها الشاغل واهتمامهم الأكبر، فكيف مع ذلك يقال بقلة حظ العراقيين من الأحاديث والآثار؟

ولو تركنا البصرة ونظرنا إلى الحركة الفقهية في الكوفة في هذه المرحلة لرأينا أنه قد وجد فيها علماء لهم شهرتهم الواسعة في حفظ الآثار والأحاديث، فالشعبي الذي يعده بعض الباحثين من مدرسة «أهل الحديث» كان غزير المعلومات في هذا المجال شهد له الذين عاصروه سواء من علماء الصحابة أو من التابعين، فهذا ابن عمر يبدي إعجابه بمعلوماته قائلاً في حديثه عن المغازي: «شهدت القوم وأنه أعلم بها مني» [٣٦، ص٨١]. وقال عنه أبو حصين من المعاصرين له: «ما رأيت أعلم من الشعبي» [٣٦، ص٨١]، واعتبره الزهري أحد العلماء الأربعة في مناطق الدولة الإسلامية المختلفة [٣٦، ص٨١]. وإبراهيم النخعي إمام مدرسة الكوفة في عصره عرف عنه القدرة على تمييز الآثار ومعرفة الصحيح منها، فهذا الأعمش، وهو من كبار علماء الحديث في عصره يقول عنه: «كان صيرفي الحديث فكنت إذا سمعت الحديث من بعض أصحابنا عرضته عليه» [٢٧، جـ٤، ص٢٢٠]. والسبب فيما يبدو هو علم إبراهيم في الحديث وقدرته على تمييز صحيحه من سقيمه، وقد لاحظ ذلك الأعمش حيث يقول: «ما ذكرت حديثًا لإبراهيم إلا زادني فيه» [٢٨، جـ٦، ص٢٧١]. وتشير المصادر إلى شهرة طلب الحديث في الكوفة، ومن ذلك ما ذكره الرامهرمزي رواية عن أنس بن سيرين قال: «أتيت الكوفة، فرأيت فيها أربعة آلاف يطلبون الحديث وأربعمائة قد فقهوا.» ويضيف رواية عن ابن عفان وصفه لحجم الآثار الموجودة في الكوفة يقول: «قدمنا الكوفة فأقمنا أربعة أشهر، ولو أردنا أن نكتب مائة ألف حديث لكتبناها، فما كتبنا إلا قدر خمسين ألف حديث» [٣٩، ص ص٥٠، ٥١].

ولابد من مناقشة ما أثير حول وجود دعوى لأهل المدينة مفادها أنهم يرون أن علماء المدينة أولى الناس بالحديث وأثبتهم فيه. وقد يُفهم من هذه الدعوى التي ترددت في بعض

المصادر أن ذلك كان في عصر التابعين، بل إن الحجوي قد ذكر ذلك صراحة عندما تحدث عن أسباب اختلاف المدنيين والحجازيين في هذه المرحلة فقال: «إن ابن المسيب وأصحابه كانوا يرون أن أهل الحرمين أثبت الناس في الحديث والفقه» [١٢، ص٣١٦]. ويبدو أن إضافة الحديث إلى الفقه هو رأي شخصي للحجوي، وإلا فالعبارة منقولة من الدهلوي في *حجة الله البالغة* و*الانصاف في أسباب الاختلاف*. وعبارة الدهلوي الأصلية هي كما يلي: «وكان سعيد وأصحابه يذهبون إلى أن أهل الحرمين أثبت الناس في الفقه» [٩، ص٣٣]. ولو قارنا العبارتين بكاملهما لوجدنا أن الحجوي ينقل بالنص عن الدهلوي، إذا فالمعتمد هو على ما ذكره الدهلوي، وليس على ما نقله عنه محرفًا الحجوي. وإذ عدنا إلى الدهلوي وجدنا أنه أورد تلك العبارة في معرض حديثه عن اعتزاز كل من علماء المدرستين بأساتذتهم من فقهاء الصحابة. وعلى ذلك فإن الأمر لا يتعلق بدعوى الحجازيين من التابعين بأنهم أحفظ للحديث من أهل العراق. عبدالمجيد محمود عند مناقشته لهذه النقطة أورد نقد ابن حزم الشديد لأهل المدينة لاعتزازهم بأنفسهم وزعمهم أنهم أهل السنة حتى جعلوا من أصولهم عرض الحديث على عمل أهل المدينة وتعليله إذا كان عملهم على خلافه [٣، ص٢٤]. إلا أننا نرى أن ابن حزم لم يتعرض لأهل المدينة في عصر التابعين، وإنما يتحدث عن عصر متأخر، ربما يكون عصر الإمام مالك عندما أصبح واضحًا أن عمل أهل المدينة يشكل نقطة ارتكاز أساسية في منهج المدرسة المالكية، إذن فنقاش ابن حزم ليس ردًّا على دعوى من علماء التابعين بالمدينة بأن الحديث عندهم وحدهم. وبالتالي فهو لا يصلح دليلاً على وجود تلك الدعوى، وحتى الإمام مالك نفسه لم يدّع ذلك، بل العكس هو الصحيح، فحينما طلب منه الخليفة أن يخرج معه إلى العراق وأن يحمل الناس على ما في *الموطأ* فرد الإمام بما أورده الدهلوي. فقال مالك: «لا تفعل فإن الناس قد سبقت إليهم أقاويل وسمعوا أحاديث ورووا روايات، وأخذ كل قوم بما سبق إليهم وأتوا به من اختلاف الناس، فدع الناس وما اختار أهل كل بلد منهم لأنفسهم.» وفي رواية أخرى أن مالكًا قال: «لا تفعل فإن أصحاب رسول الله ﷺ اختلفوا في الفروع وتفرقوا في البلدان وكل سنة مضت» [١٠، ص١٤٥]. وكنتيجة لمناقشة هذا العامل لابد من القول بأنه لا توجد دلائل موثوقة في المصادر يمكن أن يستنتج منها أن بضاعة العراقيين من الحديث كانت أقل مما هو لدى الحجازيين، ولا أن المعلومات التي توافرت لعلماء التابعين في المدينة لم تكن متوافرة لعلماء التابعين في العراق، ولم يدع أي

من الفـريقـين بأنه أقل أو أكثر حديثًا من الآخر ولم يتهم أي من علماء التابعين في المدينة زمـلاءهم من فقهاء العراق بقلة الحديث. وإذا كان في المصادر ما يشير إلى صدور بعض العبارات التي قد توحي بذلك فهي ولاشك تعود لعصر متأخر عن عصر التابعين. وحتى ما قيل من أن بعض أتباع التابعين قد قلل من شأن مكانة العراق في الحديث، فإن المصادر تشير إلى تراجعه عن ذلك. يقول ابن عبدالبر: «كان الزهري إذا ذكر أهل العراق ضعف عليهم، فقلت له إن بالكوفة مولى لبني أسد ـ يعني الأعمش ـ يروي أربعة آلاف حديث، قال: أربعة آلاف حديث؟ قلت: نعم إن شئت حدثتك بعض حديثه أو قال بعض علمه، قال: فجيء به فجئت به، فلما قرأه: قال والله إن هذا العلم، وما كنت أرى أن بالعراق أحدًا يعلم» [٤٠، ص٤٢].

٣ ـ الوضـع فـي الحديـث

لقد اعتبر بعض الباحثين أن ظهور الوضع في الحديث كان أحد العوامل التي دعت «أهل الرأي» إلى عدم الاعتماد على المرويات، ويشير إلى ذلك النبهان بقوله: «والشك في صحة الأحاديث بالنسبة لفقهاء العراق له ما يبرره لأن احتمال عدم صدق الرواة وارد.» [١٩، ص١٥٦]. وكـذلك نجد الوضع أحد الأسباب التي أشار إليها عبدالكريم زيدان [٤١، ص١٣٩]. أمـا السبكي وزمـلاؤه فإنهم قد عبروا عن ذلـك بالقول: «ولأن العراق منبع الشيعة، ومقر الخوارج ودار الفتنة، وقد شاع فيها الوضع والكذب على رسول الله ﷺ اشترط علماؤها في قبول الحديث شروطًا لا يسلم معها إلا القليل» [١٣، ص١٧٧]. ولمعرفة حدود تأثير هذا العامل وصلاحيته ليكون من أسباب اختلاف المنهج بين الحجازيين والعراقيين لابد من الإشارة ولو بشكل موجز إلى ما قيل عن أسباب ظهور الوضع في الحديث ومتى ظهر. يتحـدث الباحثون عن ظهور الفرق الإسلامية كالشيعة والخوارج، والفتنة بين المسلمين، والتفـرق السياسي كمسببـات للوضـع بالنسبـة للفتنـة، فهي تطلق في التـاريخ السياسي الإسلامي على ثلاث حوادث مهمة، الأولى: ما حدث في عهد الخليفة الثالث عثمان، وما تبعه من صراع بين علي ومعاوية، والثانية: ما حدث من صراع سياسي بين ابن الزبير في الحجـاز والعـراق وبـين الأمويين؛ والثالثة: فتنة ابن الأشعث في العراق. إن أيا من هذه الحوادث لا نستطيع أن نقصر تأثيرها على قطر معين، بل إن تأثيرها شامل لكل المناطق. فإذا

كانت قد أثرت على الوضع في الحديث فإن هذا التأثير قد لمسه الفقهاء في القطرين. ثم إن ظهور الفرق السياسية كالشيعة والخوارج أو الاعتقاد به كالمعتزلة وغيرها وإن كان ظهورها في العراق أكثر وضوحًا إلا أن تأثيرها كان ملموسًا في الحجاز كذلك.

ويجدر بنا أن نشير إلى أن تأثير هذه المسببات على الوضع في الحديث لم يبرز بشكل واضح سوى في أواخر عهد التابعين، حيث إن بعض هذه الأسباب لم تكن أمرًا مؤثرًا إلا في أواخر القرن الأول الهجري. علي عبدالقادر عند مناقشته للوضع خلال عصر التابعين توصل إلى نتيجة مؤداها، أن الوضع لم يكن موجودًا في المرحلة المبكرة حيث يقول: «وبعد فإن الذي يعنينا هو إثبات هذه الحقيقة، وهي أن هذا العصر الأول الذي بدأ فيه الاهتمام بالسنة والحديث لم يكن عصرًا مطبوعًا بطابع الوضع، وأن الأساس الأول للحديث لم يكن قائمًا على الاختلاق» [١٥، ص١١٦]. وعلى فرض أن الوضع كان موجودًا خلال هذه المرحلة، فهل كانت الصلة مقطوعة بين علماء العراق وعلماء الحجاز؟ إن في مناقشتنا للعامل الثاني ما يوضح أن الرحلات العلمية كانت متواصلة بين علماء القطرين، ومن الحجازيين من ذهب إلى العراق، وفي الوقت نفسه نجد علماء عراقيين قدموا إلى المدينة بقصد الأخذ والتلقي عن الصحابة وكبار علماء التابعين. فإذا كانت الآثار موجودة في الحجاز بالشكل الذي تطمئن إليه النفس كما يرى ذلك بعض الباحثين، فما هو المانع الذي يمنع العراقيين من الاستفادة من هذه الآثار؟ ثم إن هذا الاتصال العلمي يوفر الفرصة للعلماء للتشاور حول ما ينقل إليهم من روايات، فإذا كان هناك شك حول بعض الأحاديث العراقية، فتتم المشاورة بشأنها مع علماء الحجاز، ويتم قبولها أو رفضها بناء على ذلك. إن تطور علم الرواية، والذي نشأ مع ظاهرة الوضع، لم يكن أمرًا شائعًا في عصر التابعين، حيث الطابع الغالب للرواية هو المشافهة. وقد كانت خالية من القيود التي ظهرت بعد ذلك بدليل أن الرواية في هذه المرحلة كانت تهتم في كثير من الأحيان بالمعاني، فهذا جرير بن حازم يصف طريقة الحسن البصري في الرواية فيقول: «كان الحسن يحدثنا بالحديث يختلف فيزيد في الحديث وينقص منه، ولكن المعنى واحد» [٢٨، جـ٧، ص ص١٥٨-١٥٩]. ولم يكن ذلك مقصورًا على الحسن بل كان ذلك شائعًا ومستساغًا لدى العلماء الآخرين، فهذا إبراهيم النخعي فيما رواه عنه ابن عون أنه «كان يحدث بالمعاني» [٢٨، جـ٦، ص٢٧٢]. كما أن الاهتمام بالإسناد لم يكن معروفًا في عصر

كبار التابعين، ولم يظهر إلا في أواخر هذه المرحلة، وذلك حينما بدأ محمد بن سيرين ـ أحد كبار المحدثين في البصرة ـ يحذر تلاميذه من الأخذ والرواية إلا عن شخص معروف، حيث يقـول: «إن هذا العلم دين فانظروا عمن تأخذونه» [٢٨، جـ٧، ص١٩٤]. وقد تزامن ظهـور الاهتـمام بالإسنـاد في كل من الحجاز والعراق، ففي الوقت الذي نجد أحد علماء الحديث في العراق وهو قتادة بن دعامة السدوسي، كان لا يسند في حديثه كما يشير إلى ذلك تلميذه حماد بن سلمة قائلاً: كنا نأتي قتادة فيقول بلغنا عن النبي، ﷺ، وبلغنا عن علي ولا يكاد يسند، ولكن تلميذه يضيف أنه بعد أن بلغه أن العلماء الآخرين بدأوا يسندون أحاديثهم بدأ يقول: «سألت مطرفًا، وسألت سعيد بن المسيب وحدثنا أنس بن مالك فأخبر بالإسناد» [٤٢، ص١٧٢؛ ٢٨، جـ٧، ص٢٣٠]. يحدث هذا في الـوقت الذي بدأ أهل الحجاز يهتمـون بالإسنـاد ويصرون عليه، فهـذا محمـد بن شهاب الزهري، وهو معاصر لقتاده، يعترض على أحد المحدثين في المدينة عندما لم يسند حديثه قائلاً: «مالك قاتلك الله يا ابن أبي فروة؟ ما أجراك على الله! أسند حديثك تحدثونا بأحاديث ليس لها خطم ولا أزمة» [٣٧، جـ٣، ص٣٦٥]. والنتيجة التي نصل إليها من خلال هذا العرض أن الاهتمام بالحديث من حيث روايته وطرق إسناده سواء بالمشافهة أو بالكتابة كان أمرًا مشتركًا بين كل الأقطار، وإذا حدث تطور معين في قطر فسرعان ما ينتشر هذا التطور في الأقطار الأخرى، وإذا كان علماء العراق قد اهتموا بنقد المرويات فإن الأمر نفسه قد حدث في الحجاز.

ونظرًا لأن الاهتمام بالرواية والإسناد ونقد الحديث لم يظهر إلا متأخرًا، فقد كان الفقهاء يعتمدون في قبولهم للمرويات على ثقتهم الكبيرة بالأشخاص الذين يروون عنهم، يستوي في ذلك فقهاء كل من الحجاز والعراق، ولذلك شاع الإرسال في عصرهم لأجل هذه الثقة. ويقول أحد الباحثين عند مناقشته لهذه النقطة: «إن الاعتماد على الحديث، لم يكن كما كان الحـال بعد ذلك معتمدًا على الإسناد، وموافقًا للنص، وإنما كان الإرسال غالبًا كما كانت الرواية بالمعنى» [١٥، ص١٦٥]. أمرًا آخر يدعم الرأي القائل بأنه لا تأثير للوضع على هذه المدارس، ولا تأثير له على قبولها للمرويات، في هذه المرحلة المبكرة، وذلك أن مفهوم السنة لم يكن مقصورًا على سنة الرسول، عليه الصلاة والسلام، وإنما كان مفهومًا عامًّا شاملاً «سنة السلف الصـالح» وبذلك يحتوي على ما رُوي عن النبي صلى الله عليه وسلم، وما رُوي

كذلك عن أصحابه من أقوال وآراء وأعراف. أما الرأي القائل بأن أهل العراق، نظرًا لظروف الوضع لديهم، اضطروا لاشتراط شروط قاسية لقبول الحديث مما جعل قبول بعض الأحاديث أمرًا غير ممكن باعتبار أن الشروط لا تنطبق عليها، هذه الدعوى تخلط بين العصور. والذين يقولون بها لا يدركون أن هذه الشروط التي استنبطها علماء الأصول من الأحناف استقراء لطريقة شيوخهم في قبول الآثار، وهذا أمر يعود إلى عصر متأخر جدًّا عن عصر التابعين. وبالتالي فإن هذا السبب لا يصلح أن يكون سندًا لوصف أهل العراق بالرأي لأن لهم شروطًا معينة في قبول المرويات، ووصف أهل الحجاز بـ «أهل الحديث» باعتبار أنهم لا يتفقون معهم في تلك الشروط. أما بعد عصر التابعين فإننا نجد أنه نتيجة لتطور علم الرواية، وربما الشك في صحة المرويات جعل العلماء في القطرين يتجهون إلى وضع ضوابط معينة لقبول أو رفض ما يروى لهم. ونجد أن أهل المدينة لا يقلون في ذلك عن أهل العراق، حيث قد قيدوا قبول المرويات بشرط أساسي وهو أن لا تخالف ما عليه العمل في المدينة. ونلاحظ ذلك لدى الإمام مالك فهو يورد بعض الآثار ثم يعلق عليها بالقول بأن العمل عندهم خلاف ذلك [٤٣، ص ص٣٥٠، ٤١٨، ٤٦٦]، وهو أمر قد لاحظه الإمام الشافعي ونقد المدرسة المالكية نقدًا شديدًا لمعارضتها الحديث بالعمل [٤٤، ص ص٢١٦-٢٢٠]. إذًا فعصر التابعين لم يشهد هذه التطورات، وإن كان هناك وضع في الحديث فهو لا يزال في بدايته، ولم يصل للدرجة التي تجعله يؤثر على الحركة الفقهية سواء في العراق أو في الحجاز.

٤ ـ الموقف من التعليل والقول بالرأي

إن جميع الباحثين الذين يرون أن علماء التابعين قد انقسموا في اتجاهاتهم الفقهية إلى اتجاهين مختلفين، «أهل الحديث» و «أهل الرأي» في الحجاز، وفي العراق يجعلون موقف هؤلاء الفقهاء من التعليل والقول بالرأي أساسًا للتفريق بينهم، وعاملاً مهمًّا في كون أهل الحجاز يتوقفون عند النص وأهل العراق يقولون بالرأي. إن العبارة المشهورة التي يبدأ بها كل باحث من هؤلاء هي: أن علماء الحجاز «أهل الحديث» يقفون في فتاويهم عند النصوص، ولا يبحثون عن عللها، ولا يرون أن هناك رابطًا يربط بين النصوص، ولا يلجأون للرأي إلا عند الضرورة القصوى. وعلى العكس من ذلك يرون أن فقهاء العراق «أهل الرأي» يرون أن الشريعة معقولة المعنى ولها علل بنيت عليها الأحكام، فهم يبحثون عن العلة ولا يرون

بأسًا في الاجتهاد والقول بالرأي. [٤] السؤال الذي يفرض نفسه في هذا المجال هو هل يصح أن نطلق هذا الحكم بشكل عام على كل فقهاء المدرستين؟ أو بشكل أكثر تحديدًا، هل يمكن أن نقول بأن أكثرية أهل الحجاز هم كذلك أو أن أكثر أهل العراق على هذا المنوال؟

في الواقع أن الأدلة المتوافرة لدينا من المصادر لا تؤيد هذا الرأي، بل إننا نستطيع القول بأن هذه الأدلة توحي بأنه لا فرق بين مدرسة المدينة ومدرسة الكوفة من حيث النظرة إلى النص أو الاتجاه للتعليل والقوال بالرأي. وللتدليل على ذلك لابد من ذكر بعض الأمثلة من المدرستين، والتي تناقض ما أشار إليه الباحثون من سمة تغلب على فقهاء كل منطقة. ولابد من القول بادىء ذي بدء إن استخدام الرأي والتعليل كان موجودًا لدى فقهاء المدرسة المدنية، كما كان موجودًا لدى كل الفقهاء في هذه المرحلة. وقبل أن نستعرض بعض الأمثلة التي تؤكد أصالة الاتجاه للتعليل لدى المدرسة المدنية لابد من مناقشة ما تورده بعض المصادر عن إمام هذه المدرسة، والذي يعتبر رمزًا لاتجاهات فقهاء التابعين في المدينة، ألا وهو سعيد بن المسيب. لقد ساق الباحثون ما يعتبرونه دليلاً على أن المدرسة المدنية لا تتجه للتعليل وهو تلك المحاورة التي جرت بين ابن المسيب وتلميذه ربيعة بن أبي عبدالرحمن والتي استنتج منها الباحثون منهجه في الاجتهاد. ونظرًا لأهميتها فإننا سننقلها بالكامل، حيث أوردها الإمام مالك في *الموطأ*؛ «إن ربيعة قال: سألت سعيد بن المسيب: كم في إصبع المرأة. فقال عشرة من الإبل. فقلت له: «فكم في إصبعين؟ قال: عشرون من الإبل، فقلت له: فكم في ثلاثة؟ قال: ثلاثون من الإبل، فقلت فكم في أربع؟ قال: عشرون من الإبل. فقلت له: أحين عظم جرحها واشتدت مصيبتها نقص عقلها، قال سعيد: أعراقي أنت؟ قلت: بل عالم متثبت أو جاهل متعلم، فقال: هي السنة يا ابن أخي [٤٣، ص٦١٩]. هذه القصة تورد دائمًا على أنها تمثل اتجاه مدرسة «أهل الحديث» في الحجاز، وكأنه لم يصدر عن سعيد بن المسيب سوى هذا الرأي والقول، وكأنه لم يفت في أية قضية سوى تلك، مع أن كتب الاختلاف الفقهية مليئة بالآراء العديدة لسعيد وزملائه من أهل المدينة ثم ما هو وجه الدلالة في هذه القضية؟ أين النص الذي تقيد به سعيد؟ أين الرأي المخالف له من أهل العراق المبني

٤ انظر عرضنا لآرائهم فيما سبق من البحث، ص ص٨٢-٨٨.

على التعليل؟ ليس في هذه القضية نص عن الرسول، عليه الصلاة والسلام، وقد أشار الطحاوي إلى أن قول سعيد: «هي السنة يا ابن أخي.» لم يقصد بذلك سنة الرسول، عليه الصلاة والسلام، وإنما هي سنة السلف الصالح، حيث هذه المسألة يتنازعاها رأيان أحدهما لزيد بن ثابت وهو ما أخذ به تلميذه سعيد بن المسيب والرأي الآخر لعبدالله بن مسعود والذي أخذ به تلاميذه من علماء العراق [٤٥، ص١٣٢].

أي دليل في هذا الأمر على أن المدرسة المدنية لا تأخذ بالتعليل؟ ويبدو أن الباحثين يستنتجون ذلك من عبارة سعيد حينما رد على استفسار ربيعة بقوله: «أعراقي أنت؟» وهذا يعني بأن سعيد يرى بأن العراقيين هم الذين يبحثون عن العلل، بينما أهل الحجاز لا يفعلون، ولذلك استغرب من ربيعة أن يعترض على هذه المسألة بالطريقة التي سلكها. ولكن أحد الباحثين المحدثين بعد تحقيقه لهذه النقطة وصل إلى النتيجة التالية: إن اتهام سعيد لربيعة «بالعراقية» مع اهتمام ربيعة بدفع التهمة عنه يدعونا إلى استنباط أن التهمة التي يرمي بها العراق لم تكن الرأي الفقهي واستعماله، لأن سعيد وربيعة يستعملان هذا الرأي ويكثران منه فليس معقولاً أن ينكرا على غيرهما ما يستعملانه.» ثم يضيف: «وإنما كان إنكارهما على أهل العراق في غالب الظن تقديم الرأي على النص في بعض المسائل فضلاً عما فيه من الآراء المتطرفة في العقيدة التي اعتنقتها الفرق السياسية والدينية المختلفة [٣، ص٢٨]. إنني في الوقت الذي أتفق فيه مع الباحث في أن المقصود هو الآراء الاعتقادية، ويؤيد هذا الرأي بأن التهمة كانت تتجه إلى ما ظهر في العراق من أمور عقدية مبتدعة ما أورده الحجوي بأن أهل الحجاز يطعنون على أهل العراق بظهور المبتدعة [١٢، ص٣١٣]. ولكنني أختلف مع الباحث في أن مقصد سعيد وربيعة أن العراقيين يقدمون الرأي على النص، لا لأنهم لا يفعلون ذلك أحيانًا، ولكن لأن سعيد وزملاءه من فقهاء المدينة قد فعلوا الشيء نفسه، والأمر في النهاية يتعلق باجتهاد الفقيه حيال قضية معينة، وهل يطبق عليها ظاهر النص أم يرى أن الأمر يتطلب اجتهادًا قد يكون فيه مخالفة ظاهرية للنص؟ لكنه في الواقع محاولة من الفقيه لتلبية ظروف قضية معينة في وقت معين تحقيقًا لمقصد الشريعة العام.

كما أن الهجوم على الآراء الاعتقادية التي ظهرت في هذا العصر، لم يكن مقصورًا على ما صدر من علماء الحجاز من نقد لظاهرة القول في دين الله بالرأي، وإنما شمل ذلك علماء

العراق أنفسهم الذين لم يقبلوا بهذا الاتجاه الخطير في الآراء الاعتقادية. وقد أورد عبدالمجيد محمود العديد من الاقتباسات التي تؤيد ذلك، لاسيما موقف إمام مدرسة الكوفة إبراهيم بن يزيد النخعي من المقالات التي ظهرت في الكوفة في عصره والتي تتعلق بالآراء الاعتقادية [٣، ص٢٨]. إذًا ليس في النقاش الذي دار بين ربيعة وأستاذه ما يدل على تمسك المدنيين بالنص ورفض الرأي فأساس هذه المسألة المختلف فيها بين الفريقين هو الرأي. إن سعيد بن المسيب الذي تعتبره المصادر الحديثة رمزًا لمدرسة تقتصر على الحديث والآثار لم يكن مجرد راوية فقط، فهو وإن كان من أعلم الناس بما روى من الآثار، فقد كان فقيهًا يفتي الناس بما علمه من تلك الآثار، كما كان يفتيهم باجتهاده ورأيه، وقد كان كما قيل: «أفقههم في رأيه» [٢٨، جـ٥، ص١٢١]. ويقول عنه أحد تلاميذه: «أدركت الناس يهابون الكتب، ولو كنا نكتب لكتبنا من علم سعيد ورأيه شيئًا كثيرًا» [٢٨، جـ٥، ص١٢١]. فإذا عرفنا أن العلم في هذه المرحلة يطلق على ما يحفظه العالم من الآثار والأحاديث والسنن بينما يطلق الرأي على الآراء الفقهية التي توصل إليها العالم بناء على اجتهاده، علمنا بالتالي أن سعيدًا كان يجمع بين الأمرين العلم والرأي. لذلك فقد كان يقال له الجريء لجرأته على الفتوى [١٢، ص٢٩١]. والجرأة لا تكون لراوية يحفظ ما يسمع ثم يفتي به، بل لا بد أن تكون لفقيه متمرس يستطيع الاجتهاد، ثم يقول بما توصل إليه اجتهاده فيما لا يحكمه نص من القرآن والسنة. بل إن جرأته قد تعدت الاجتهاد عند عدم النص إلى الاجتهاد مع وجود النص في بعض الحالات. ويكفي أن نشير إلى رأيه في التسعير لكي يعطينا مثالاً على موقفه من التعليل والقول بالرأي.

رُوى عن أنس بن مالك قال: «قال الناس يارسول الله غلا السعر فسعر لنا.» فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «إن الله هو المسعر القابض الباسط الرازق، وإني لأرجو أن ألقى الله وليس أحد منكم يطالبني بمظلمة في دم أو مال» [٤٦، جـ٣، ص٢٧٢]. فالنبي عليه الصلاة والسلام اعتبر التسعير على الناس مظلمة، فما هو رأي سعيد بن المسيب؟ حينما سئل عن التسعير رأى أنه يجوز للإمام أن يسعر إذا دعت مصلحة الجماعة ذلك [٤٧، ص١٨]. فلماذا يا ترى يخالف سعيد حديث رسول الله ﷺ، والذي ينص صراحة على أن التسعير مظلمة؟ إننا نميل إلى أن سعيد نظر إلى الفارق بين عصر الرسول عليه الصلاة والسلام، حيث لم يكن الناس بحاجة إلى من يسعر عليهم، فكبار التجار هم كبار الصحابة

الذين يتبرعون بأموالهم لتجهيز الجيوش ولإنقاذ الناس من المجاعات. أما في عصر سعيد بن المسيب فقد تغير الزمن، ولذلك فهو يرى أن للإمام رعاية مصلحة الأمة وحمايتها من جشع التجار ومغالاتهم في الأسعار، وله أن يحدد لهم سعرًا لا يتجاوزونه، ويكون ذلك في الأشياء التي تتعلق بها معايش الناس. والجدير بالذكر أنه في الوقت الذي نرى إمام مدرسة المدينة يقول بهذا الرأي متخطيًا ظاهر النص باحثًا عن العلة، نجد علماء العراق يلتزمون بهذا النص ولا يرون جواز التسعير، ففي حاشية *كتاب الآثار* لأبي يوسف بعد ذكره للحديث السابق ورد ما يلي: «قال محمد: وبهذا نأخذ لا ينبغي أن يسعر على المسلمين، فيقال لهم بيعوا كذا وكذا ويجبروا على ذلك وهو قول أبي حنيفة والعامة من فقهائها» [٤٨، ص١٨٤]. هل معنى هذا أن نحكم على العراقيين بأنهم توقفوا عند النص، ولم يبحثوا عن العلة بينما الحجازيون هم الذين يفعلون ذلك، بالطبع لا. إن هذا المثال أحد الأسباب التي تدعونا لعدم الموافقة على اعتبار الحجازيين في عصر التابعيين بأنهم متوقفون عند النص ولا يبحثون عن العلل. ولم يكن هذا الرأي لسعيد وحده من الحجازيين بل لقد شاركه هذا الرأي غيره من زملائه من فقهاء المدينة أمثال القاسم بن محمد، وسالم بن عبدالله بن عمر [٤٧، ص٢١٨]. ولا نريد أن نطيل في ذكر الأمثلة، ولكن سنورد مثالاً آخر على بحث علماء المدينة عن العلل ومخالفتهم للنص أحيانًا بناء على تأويل سائغ مبنى على جلب المصلحة ودرء المفاسد. فقد ورد في القرآن الكريم ذكر حد الحرابة وقد جعل فيه الخيار للإمام بين القتل والصلب أو تقطيع الأيدي والأرجل من خلاف أو النفي من الأرض، ولكن الله سبحانه وتعالى استثنى من ذلك فئة معينة فقال جل وعلا: ﴿ إِلَّا ٱلَّذِينَ تَابُواْ مِن قَبۡلِ أَن تَقۡدِرُواْ عَلَيۡهِمۡۖ فَٱعۡلَمُوٓاْ أَنَّ ٱللَّهَ غَفُورٞ رَّحِيمٞ ﴾[٥] ومنطوق الآية يبين أن الذين حاربوا الله ورسوله ثم تابوا من قبل القدرة عليهم فلا تطبق بحقهم العقوبة الواردة في الآية. وتشير المصادر إلى أن الصحابة طبقوا هذا المفهوم فأبو موسى الأشعري فعل ذلك تجاه رجل من مراد حارب ثم جاء تائبًا فأمر أبو موسى بعدم التعرض له قائلاً: «إنه تاب

---

٥ لقد ورد هذا النص في سياق الآية الكريمة التي بينت العقوبة في حد الحرابة في الشريعة الإسلامية. وكامل النص ورد في الآيتين رقمي ٣٣، ٣٤ في سورة المائدة في قوله سبحانه وتعالى: ﴿ إِنَّمَا جَزَٰٓؤُاْ ٱلَّذِينَ يُحَارِبُونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَيَسۡعَوۡنَ فِي ٱلۡأَرۡضِ فَسَادًا أَن يُقَتَّلُوٓاْ أَوۡ يُصَلَّبُوٓاْ أَوۡ تُقَطَّعَ أَيۡدِيهِمۡ وَأَرۡجُلُهُم مِّنۡ خِلَٰفٍ أَوۡ يُنفَوۡاْ مِنَ ٱلۡأَرۡضِۚ ذَٰلِكَ لَهُمۡ خِزۡيٞ فِي ٱلدُّنۡيَاۖ وَلَهُمۡ فِي ٱلۡأٓخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ ٣٣ إِلَّا ٱلَّذِينَ تَابُواْ مِن قَبۡلِ أَن تَقۡدِرُواْ عَلَيۡهِمۡۖ فَٱعۡلَمُوٓاْ أَنَّ ٱللَّهَ غَفُورٞ رَّحِيمٞ ٣٤ ﴾.

قبل أن نقدر عليه، فمن لقيه فلا يعرض له إلا بخير.» [٤٩، ص٢٢١]. والشيء نفسه فعله علي بن أبي طالب مع حارثة بن بدر بعد محاربته ومجيئه قبل أن يقدر عليه [٤٩، ص٢٢١]. فماذا عن موقف فقهاء المدينة من هذا الأمر؟ لو كانوا لا يعتبرون بعلل الأحكام ويجمدون على النص، وأنهم لا يلجأون للرأي إلا عند الضرورة وعدم وجود النص، لأخذوا بهذا الحكم على ظاهره وطبقوه كما طبقه فقهاء الصحابة من قبلهم. ولكن عروة بن الزبير، أحد فقهاء المدينة في عصر التابعين، نظر إلى جانب آخر في الأمر فيما يرويه عنه ابنه هشام: «أنهم سألوا عروة عمّن تلصص في الإسلام فأصاب حدًّا ثم جاء تائبًا؟ فقال عروة «لا تقبل توبته لو قبل ذلك منهم لاجترءوا عليه وكان فساد كبير» [٤٩، ص٢٢٤]. فعروة في هذا الرأي يذهب بعيدًا في فهمه للنص، ويرى عدم تطبيقه كما يوحي ظاهره، وإنما يريد أن يؤكد على مقصد الشريعة في حمايتها للنفس ولحقوق الآخرين، ويرى أن النص لو طبق على ظاهره فربما أدى إلى إساءة استعمال هذه الفرصة، وكانت مجالاً للتحايل على إسقاط الحقوق ولا سيما حقوق العباد. وهذا الرأي يذهب بعيدًا ليثبت لنا أن فقهاء المدرسة المدنية كان لهم نصيب وافر من البحث عن علل الأحكام، والربط بين الحكم وعلته حتى لو أدى الأمر إلى صرف الدليل عن ظاهره بناء على رأي الفقيه.

ولو تركنا فقهاء المدرسة المدنية واتجهنا بنظرنا إلى فقهاء مدرسة العراق، ولاسيما أهل الكوفة منهم باعتبار أن المراجع تعتبرهم أصل مدرسة «أهل الرأي» ألم يتوقفوا عند النص أحيانًا، ولا يتجاوزونه حتى لو كان هناك تأويل سائغ أو رأي مبنى على القياس. لقد عرفنا سابقًا وجهة نظرهم حيال التسعير وكيف توقفوا عند الحديث لا يعدونه إلى الرأي مع أن رأي سعيد بن المسيب يرتبط بمصلحة عامة. أما عن التزام هذه المدرسة بالحديث وتقديمه على الرأي فلا يكاد يحصر ذلك، بل هو أمر مستفيض، وهناك العديد من الأقوال والآراء الفقهية التي يظهر فيها ذلك. أما ما أثير حول إمام هذه المدرسة إبراهيم بن يزيد النخعي وموقفه من المرويات، فقد سبق لي أن ناقشت ذلك في بحث آخر [٢، ص ص١٠٦-١١٠]. وإن كان لي أن أضيف شيئًا هنا اعتمادًا على نتيجة المناقشة في البحث السابق، فهو أن إبراهيم، على الرغم من أنه اتجه إلى نقد بعض الأحاديث التي نقلت إليه، فإن نقده لم يكن رفضًا لهذه النصوص والآثار، إنما لأنه يرى إما أنها لم تنقل إليه بطريق يطمئن إليه، أو لأنه يرى أنها

معارضة لآثار أخرى أقوى ثبوتًا من وجهة نظره. فإذا كان لم يأخذ بحديث علقمة بن وائل عن أبيه في رفع النبي ﷺ ليديه عند الركوع وعند الرفع منه [٥، جـ١، ص١٠٨]. فذلك لأنه قد بلغه حديث آخر، وهو ما رواه أبو داود عن علقمة عن عبدالله بن مسعود، قال: «لأصلي بكم صلاة رسول الله صلى الله عليه وسلم». قال علقمة فصلى فلم يرفع يديه إلا مرة واحدة [٤٦، جـ١، ص١٩٩]. إذًا الأمر ليس تقديمًا للرأي على النص ولا ردًّا للأحاديث وإنما بلغه حديثان متعارضان. فحاول أن يوازن بينهما فوجد أن رواية ابن مسعود أولى بالأخذ مما رواه علقمة، نظرًا لطول ملازمة ابن مسعود للرسول عليه الصلاة والسلام بخلاف وائل. ولذلك فحينما روى له حديث علقمة قال: «ما أدري لعله لم ير النبي صلى الله عليه وسلم يصلي إلا ذلك اليوم فحفظ منه ولم يحفظ ابن مسعود وأصحابه ما سمعته من أحد منهم، إنما كانوا يرفعون أيديهم في بدء الصلاة حين يكبرون» [٥٠، جـ٢، ص٣٩٣]. ويؤيد ذلك ما أشار إليه أحد الباحثين من أن إبراهيم كان يدرس النص دراسة نقدية تتناول السند والمتن معا. ويستدل على ذلك بما روى عن إبراهيم أنه قال: «إني لأسمع الحديث فأنظر إلى ما يؤخذ به وأدع سائره» [٥٠، جـ١، ص٢٣٢]. إن إبراهيم يرى أن الرواية يجب أن يعاضدها رأي، وعن طريقه يستطيع الفقيه أن يواجه المشكلات التي تطرأ، ويقارن بين الروايات المختلفة، ويفسر النص بمقتضى الرأي السليم حتى يتبين له ما يمكن أن يستنبط منه، ولذلك فهو يقول: «لا يستقيم رأي إلا برواية، ولا رواية إلا برأي» [٣٧، جـ٤، ص٢٥٥].

هذا التلازم بين استخدام النص والعقل هو ما يميز الفقيه عن مجرد الراوية، وإبراهيم حينما لا يكون في الأمر سوى النص فإنه يتبع ذلك ولا يخالفه (لاسيما فيما يتعلق بنقل الصحابة لفعل الرسول عليه الصلاة والسلام) حتى لو كان له رأي مخالف قبل سماعه للخبر، فالأعمش، أحد كبار المحدثين في الكوفة، يوضح لنا موقف إبراهيم من أحد الآثار التي رواها له. والأمر يتعلق بموقف المقتدي بالنسبة للإمام إذا كانا اثنين. وقد كان إبراهيم يرى أن المقتدي يقف عن يسار الإمام، ولكن الأعمش روى له حديثًا عن سميع الزيات عن ابن عباس: أن النبي ﷺ أقامه عن يمينه، فأخذ به إبراهيم متخليًا بذلك عن رأيه السابق الذي يرى أن المقتدي يقف عن اليسار [١٠، ص١٥٠]. وقد أعطى الحجوي تصويرًا دقيقًا لموقف العراقيين حينما قال: «كم من مسألة يظن بأهل العراق فيها أنهم قد نبذوا النص وأخذوا بحكم

العقل والنظر، وحاشاهم أن يتعمدوا ذلك، وإنما سبب ذلك وجود قادح عندهم في النص لم يطلع عليه الحجازيون، أو لم يصلهم الحديث، أو وصلهم حديث آخر قد عارضه فرجحوه» [١٢، ص٣٢٠]. وغني عن القول إن هذا الموقف كما يكون من العراقيين قد يكون من الحجازيين كذلك، وننتهي من مناقشتنا لهذا العامل إلى القول بأن التعليل والقول بالرأي كمنهج في الاجتهاد لم يختلف عليه أهل الحجاز وأهل العراق في هذه الفترة، لأنهم جميعًا كانوا يناقشون النصوص، يأخذون بها على ظاهرها أحيانًا، وقد يصرفونها عن الظاهر أحيانًا أخرى، ويتجهون إلى الرأي عند عدم النص لا فرق بين حجازي وعراقي، وبالتالي فإن الموقف من التعليل والقول بالرأي لا يصلح من وجهة نظرنا أن يكون مبررًا للرأي القائل بوجود اتجاهين مختلفين في عصر التابعين.

٥ ـ الظروف البيئية لكلتا المدرستين

لقد نظر بعض الباحثين إلى الظروف البيئية لكل من المدرستين وتوصل إلى نتيجة مؤداها، أن الحجاز ذو طبيعة بدائية غير متحضرة في هذه المرحلة وأن الأحداث المستجدة فيه والتي تتطلب حكمًا شرعيًّا اجتهاديًّا قليلة بالمقارنة مع البيئة المتحضرة في العراق، والتي تشهد أمورًا كثيرة مستجدة تتطلب من الفقيه أن يفتي فيها، دون أن يكون لها سوابق في عصر الرسول عليه الصلاة والسلام ولا في عصر الصحابة، وأن ذلك أدى بالتالي إلى شيوع منهج الرأي في العراق دون الحجاز. لقد عبر عن هذا الرأي كل من السبكي وزملائه، وخليفة أبا بكر وزملائه، ومصطفى شلبي وأنيس عباده[٦]. ومع قبولنا بأن العلماء في العراق ربما جوبهوا بمشكلات مستجدة نشأت في بيئة العراق، أكثر من زملائهم في الحجاز، إلا أننا نرى أن ذلك لا تأثير له بأي شكل من الأشكال على المنهج الاجتهادي لكلتا المدرستين وذلك لأمور منها:

أولاً: أن بيئة الحجاز لم تكن بالشكل البدائي الذي تصفه به المراجع وذلك على الرغم من انتقال عاصمة الخلافة من المدينة إلى الشام، فقد أصبح الحجاز من أهم المراكز الحضارية في العهد الأموي، أن ما حدث في الحجاز نتيجة لحركة الفتوحات الإسلامية ساعد على انتقال الحجاز من بيئته التقليدية إلى بيئة منفتحة على البيئات الأخرى في مناطق الدولة الإسلامية

٦ أنظر عرضنا لآرائهم فيما سبق من البحث، ص ص٨٢ـ٨٨.

المختلفـة، وقد أعطاها ذلك نصيبًا وافرًا من المشكلات القانونية، وإن لم يكن حجم تلك القضايا بقدر متساو مع ما هو موجود في العراق إلا أنها على أية حال لا تقل عنه كثيرًا. وهذه المشكلات تتطلب من الفقيه في الحجاز أن يبدي رأيه فيها، ولو أردنا أن نورد شواهد على ذلك لما اتسع لذلك هذا البحث القصير. إن فقهاء الحجاز مثلهم مثل فقهاء العراق كانوا يواجهون ببعض المشكلات التي لم يسمعوا عنها من قبل، ويفتون فيها دون تقيد بمنهج محدد واضح، بل الغالب على فتاويهم هو إعطاء الحل الذي يحقق العدالة في رأيهم. يدل على ذلك ما أورده ابن عبدالبر عن موقف القاسم بن محمد ـ أحد فقهاء المدينة السبعة ـ في قضية عرضت عليه فأفتى فيها برأي لعمر بن عبدالعزيز وهو أن الجارية إذا عتقت عتق أولادها بعتقها. وقال: «ما أرى رأيه إلا معتد لا، وهذا رأيي وما أقول إنه الحق» [٤٠، ص٢٠٢].

ثانيًـا: لقد كان للحجاز بصفة عامة والمدينة بشكل خاص في هذه المرحلة قيمتها الأدبية والعلمية، ولم تكن معزولة عن المناطق الأخرى، ويعلق أحد الباحثين على ذلك واصفًا حالة المدينة في عصر التابعين قائلاً: «أصبحت مأوى الفقهاء ومجمع العلماء ومهد السنة ودار الفقه» [١٥، ص١٣٨]. وإذا كانت المدينة مأوى الفقهاء ومجمع العلماء في هذه المرحلة أفلا يكون ذلك مبررًا لبحث طلبة العلم ـ سواء كانوا من الحجازيين أو من العراقيين ـ عن هؤلاء العلماء، وسؤالهم عن القضايا المستجدة، التي تطرح نفسها على الساحة الفقهية خلال هذه المرحلة في أي المناطق حدثت، لقد انتشر في هذه المرحلة طلب العلم والرحلة في سبيله، حيث تشير الدلائل إلى أن تلك الرحلات قد قرّبت المسافات بين العلماء في كل قطر، وجعلت النقاش العلمي الذي يدور في حلقات العلماء في مساجد العراق سرعان ما يوجد له صدى في الحلقات المشابهة في مساجد الحجاز. ولذا لابد من القول بأن القضايا المستجدة في العراق لا يقتصر القول فيها على علماء العراق وحدهم، بل إن علماء الحجاز سيشاركونهم الرأي في ذلك. ولم تستطع المراجع التي ترى أن ذلك يشكل عاملاً من عوامل التفرقة بين القطرين أن تزودنا ولو بمثال واحد عن قضية فقهية معينة ظهرت في العراق نظرًا لظروفه البيئية، وقال فيها علماؤه بالرأي دون الاعتماد على النص، وتوقف أمامها الحجازيون لأنها لم تعرض عليهم، أو لأنها عرضت، ولكن باعتبار أنها حادثة دون سابقة تذكر لم يجتهدوا لإبداء الرأي فيها.

ثالثًا: أن القضايا المستجدة في الأقطار المختلفة كانت تصل إلى الحجاز بشكل أو بآخر حيث كان الأحياء من علماء الصحابة وكبار علماء التابعين مقصدًا لكثير من العلماء وطلبة العلم، فهذا شهاب بن عباد يقدم للحجاز بقصد الحج، ولكنه لا يقتصر على ذلك، بل يمزج بينه وبين الفائدة العلمية، فهو يقول: «حججت فأتينا المدينة فسألنا عن أعلم أهلها، فقالوا سعيد بن المسيب.» وكذلك فعل ميمون بن مهران، أحد كبار علماء التابعين، حينما قدم للتعلم وسأل عن أفقه العلماء فدفع لابن المسيب وسأله عما يريد» [٢٨، جـ٥، ص ص٢١، ١٢٢]. وهذا أحد طلبة العلم المصريين يسأل ابن المسيب عن مسألة فقهية، فيستفسر منه ابن المسيب من أي الأجناد أنت؟ فيقول: من مصر. فيجيبه ولكنه يعلق قائلاً: «تسألني وفيكم ابن حجيرة» [٥١، ص٣١٦]. ويقول سعيد بن جبير أحد كبار التابعين، والذي كان مقيمًا في الكوفة: «كنا إذا اختلفنا بالكوفة في شيء كتبته عندي حتى ألقى ابن عمر فأسأله عنه» [٢٨، جـ٦، ص٢٥٨]. كل ذلك يؤكد بما لا يدع مجالاً للشك بأن الحجاز لم يكن معزولاً عن الأحداث التي تجري في الأقطار الأخرى، وكان علماؤه يسألون عن هذه الأمور المستجدة، كما كان يسأل عنها علماء المناطق التي تجد فيها تلك المسائل. لقد كان من المهم أن يعرف العالم وطالب العلم رأي علماء التابعين في المدينة في هذه الأمور، وموقفهم من آراء زملائهم في الأقطار الأخرى. فهذا الربيع بن صبيح يقول: «سألت نافع مولى ابن عمر، أو سأله رجل وأنا شاهد عن الرهن والقبيل في السلف والورق والطعام إلى أجل مسمى فقال: لا أرى بذلك بأسًا! فقلت له: إن الحسن يكرهه، قال: لولا أنكم تزعمون أن الحسن يكرهه ما رأيت به بأسًا، وأما إذا كرهه الحسن فهو أعلم به» [٣٥، ص١٠٠].

محمد سلام مدكور في مناقشة للظروف البيئية لكل من القطرين ومدى تأثيرها يقول: «وبذا نجد أن البلد وخطة الفقيه ونهجه في البحث كل منها له تأثير في رسم خطة الفقيه وإيجاد طابع فقهي خاص للجهة التي ينتمي إليها» [١٧، ص١١٦]. ولو أن الباحث رأى أن هذه العوامل مجتمعة تؤثر في النتيجة التي ينتهي إليها الفقيه لقبلنا برأيه؛ أما أن يجعلها عوامل تحدد المنهج الفقهي لقطر معين فذلك ما لا نقبله ولا نجد من الأدلة ما يؤيده. صحيح أن للبيئة تأثيرًا على الفقيه، ولكن هذا التأثير ينحصر في الرأي الفقهي الذي يصل إليه، بمعنى أننا لو فرضنا جدلاً أن فقيهين ينتميان إلى بيئتين مختلفتين قد تعرضا لقضية واحدة،

فمن المحتمل جدًّا أن يقدم كل فقيه رأيًا في هذه القضية يتناسب مع ظروف البيئة التي يعيش فيها، ويلائم عادتها وما درج عليه أهلها، وقد لا يتفق الفقيهان بسبب عدم اتفاق الظروف البيئية لكل منهما. ولكن الأمر الذي ننكره على المراجع الحديثة هو أنها لا تربط بين الحكم والبيئة، وإنما تربط بين البيئة والمنهج. لكل ما سبق فإننا لم نجد فيما ساقه الباحثون حول الظروف البيئية لكل من القطرين ما يؤيد رأيهم في أن ذلك شكل عاملاً من العوامل التي ساعدت على ظهور اتجاهين مختلفين في المنهج الاجتهادي. قد يكون للبيئة تأثير على الآراء الفقهية التي يصل إليها الفقهاء، ولكن هذا التأثير يعتمد على أمور لها صلة بالبيئة كاعتزاز العلماء بآراء أساتذتهم من علماء قطر معين، وأخذهم بقولهم وعزوفهم عن قول غيرهم. وفي ذلك يقول الدهلوي: «وإذا اختلفت مذاهب الصحابة والتابعين في مسألة فالمختار عند كل عالم مذهب أهل بلده وشيوخه لأنه أعرف بصحيح أقاويلهم من السقيم وأدعى للأصول المناسبة لها وقلبه أميل إلى فضلهم وتبحرهم» [١٠، ص١٤٥]. فتأثير البيئة من وجهة نظرنا ينحصر في الرأي الفقهي، ومن يؤخذ بقوله من السابقين؛ أما المنهج فذلك أمر لا علاقة له بالبيئة في هذه المرحلة.

٦ ـ تقدير المسائل وفرضها

لقد أشارت بعض المراجع إلى هذا العامل واعتبرته أحد الأسباب التي تفرق بين أهل الحجاز «أهل الحديث» وأهل العراق «أهل الرأي،» وإن تقدير المسائل وفرضها كان غير موجود لدى الحجازيين، لأنهم لم يشغلوا أنفسهم في البحث عن حلول المسائل التي لم توجد بينما يفعل العراقيون ذلك. ويختلف الباحثون في تركيزهم على هذا العامل فشعبان يرى أن عدم كراهية العراقيين للسؤال ساقهم إلى الفرض والتقدير [٢٤، ص٢٠٠]. ولكن متى حدثت هذه النقلة من كونها مجرد استجابة من فقهاء العراق على أسئلة السائلين إلى كونها فرضًا وتقديرًا لمسائل لم تحدث. لا نجد لذلك إجابة فيما ذكره الباحث، ولا أدلة تؤيد هذا القول.

محمد سلام مدكور، بعد أن يشير إلى كون علماء العراق يفتون في المسألة دون نظر إلى كونها واقعية أو افتراضية، يضيف قائلاً: «بل قد كان فقهاء هذه المدرسة هم أنفسهم يفترضون المسائل، ويبحثون عن حكم الله في كل ما يفتَرض وقوعه» [١٧، ص١٢١]. ولا

نجـد فيها ساقه دليلاً على هذا الرأي ، ولا ما يدل على أن الحجازيين عندما يسألون كانوا يشغلون أنفسهم بالاستفسار عن تلك المسألة هل وقعت أم لا . محمد شلبي كان أكثر تحفظًا من سابقيه حيث تناول هذا العامل باعتباره أحد العوامل المؤثرة ، ولكن في مرحلة متأخرة فهو يقـول : «وفي مدرسة الرأي كان واقعيًا أول الأمر، ثم اتجه إلى الفرض والتقدير لما وضعوا الضـوابط والقواعد ليفرعوا عليها ، فما وقع من الحوادث أعطوه حكمه ، وما لم يقع فرضوه وأعطوه من الأحكام ما يتفق مع هذه الضوابط» [١٨ ، ص١٢٨] . وكان من الممكن أن نقبل هذا الرأي لو أن الباحث لم يربطه بعصر التابعين ، ولم يجعله أحد العوامل الأساسية المبررة للتفريق بين منهج الحجازيين والعراقيين في عصر التابعين . إن جميع الباحثين الذين تعرضوا لهذا العامل يرون أن الفقه في كل الأمصار كان واقعيًا ، ولكن لأسباب مختلفة يرون أنه تحول لكي يصبح فرضيًا بعد ذلك لدى الفقهاء في العراق . شعبان ومدكور كما أسلفنا لا يبينان كيفية هذا التحول ولا متى طرأ أو ما هي أسبابه . أما شلبي فهو يرى أن هذا التحول طرأ بعد أن وضعوا الضوابط والقواعد الأساسية الأصولية ليفرعوا عليها . ولكن هل حدث هذا في عهد التابعين؟ لا نريد أن نخرج عن نطاق بحثنا لنناقش موضوع الضوابط الأصولية ومتى ظهرت . ولكن لأجل التأكيد على أن عامل الفرض والتقدير لا وجود له في عصر التابعين لابد من الإشارة إلى ما ذكر عن ظهور تلك القواعد والضوابط . إن القواعد الأصولية وضوابط الاجتهاد على الرغم من وجودها في عصر التابعين من خلال مناقشات العلماء في هذا العصر ، فإنها لم تحدد بشكل يسمح باستخدامها بشكل منضبط إلا في عصر الأئمة المجتهدين . وتبين الدراسات الأصولية التي تناولت تاريخ الفكر الأصولي أن أول جهد علمي ، منظم لتلك القواعد والأصول هو ما كتبه الإمام الشافعي في كتابه *الرسالة* [٥٢ ، ص ص٦٥ ، ٦٦] . وحتى لو قبلنا جدلاً بدعوى علماء المذهب الحنفي أن أبا يوسف كان أسبق من الشافعي حيث ألف في الأصول قبل ذلك [٥٢ ، ص ص٦٠ ، ٦١] ، فإن النتيجة لن تختلف وهي أن هذه القواعد المنضبطة لم تظهر بالشكل الذي يسمح بالفرض والتقدير عن طريق استخدامها إلا بعد عصر التابعين .

إذا كان الباحثون يرون أن الفرض والتقدير كان أحد العوامل المهمة في التفرقة بين الاتجاهين الفقهيين فإن ذلك الفرض والتقدير لم يحدث لدى فقهاء العراق في عصر التابعين ،

حيث سلوك هؤلاء العلماء وطريقتهم في الإفتاء تدل على أنهم لم يكونوا سريعين إلى الفتوى، بل لقد قيل عن إمامهم وزعيم هذه المدرسة إبراهيم بن يزيد النخعي أنه لا يتكلم إلا حين يسأل، حيث كان يستفتى فيفتي. وقد رُوي عن بعض المعاصرين له قوله: «جلست إلى إبراهيم ما بين العصر إلى المغرب فلم يتكلم، فلما مات سمعت الحكم وحماد يقولان: قال إبراهيم، فأخبرتهما بجلوسي إليه فقالا، أما إنه لا يتكلم حتى يسأل» ١٥، ص١٥٦]. فإذا كان لا يتكلم حتى يسأل فأين هو الفرض والتقدير في ذلك، لقد كان بعيدًا عن الفرض وتقدير المسائل، مثله مثل بقية العلماء من التابعين في هذه المرحلة، الذين كانوا يدركون خطورة الفتوى وما قد ينتج عن الاجتهاد من أخطاء. فهذا إبراهيم يؤكد هذا المعنى قائلاً: «وددت أني لم أكن تكلمت، ولو وجدت بُدًّا من الكلام ما تكلمت» [١٥، ص١٥٦]. هل مثل هذا الفقيه يمكن أن يلجأ للفرض والتقدير، وهو برأيه أنه لو لا الحاجة الشديدة التي تدعوه لأن يفتي الناس فيما يسألونه عنه لفضل السكوت على الكلام. لذلك كله أجدني متفقًا مع ما توصل إليه باحث آخر حول هذا الموضوع حيث يقول: «إن كلتا المدرستين في جمعهما فروع الفقه مما أفتى به الصحابة، وما خرجته على المحفوظ، قد اتجهت للواقع، ولم يكن لها اتجاه إلى فرض المسائل أو تقديرها قبل وقوعها لاستنباط حكم لها» [٣، ص٣١]. أما إذا كان الباحثون يقصدون بالفرض والتقدير ما تنطوي عليه أسئلة المستفيدين التي تطرح على العلماء في هذه المرحلة، فإن علماء الحجاز قد كان لهم نصيبهم في ذلك. وقد يضيق صدر العالم بها أحيانًا كما حدث للقاسم بن محمد مع أحد السائلين فيما ذكر الدهلوي: «قال القاسم: إنكم تسألون عن أشياء ما كنا نسأل عنها وتنقرون عن أشياء ما كنا ننقر عنها وتسألون عن أشياء ما أدري ما هي، ولو علمناها ما حل لنا أن نكتمها» [١٠، ص١٤١]. إذن الفرض والتقدير لم يظهر بين علماء التابعين في كلا القطرين، إذا كان المقصود منه أن يفترض الفقيه حالة معينة من أجل النقاش والبحث عن حكمها، حيث لا دليل يشير إلى صحة هذا القول. أما إذا كان المقصود من ذلك الأسئلة التي تطرح على الفقهاء في هذه المرحلة وأنها كانت ذات طبيعة فرضية أحيانًا، فإن هذا الأمر يتساوى فيه كل من الفقهاء في العراق وفي الحجاز، وبالتالي فإن هذا السبب لا يصلح أن يكون مبررًا للفصل بين منهج كل من المدرستين.

قضـايا مرتبطة بالموضوع

وقبل أن نختم بحثنا لابد من التعرض لبعض النقاط التي توردها المراجع أحيانًا والتي لها علاقة ـ وإن لم تكن مباشرة ـ بالموضوع الذي عالجناه في هذا البحث هي :

أولاً : تهيّب الفُتْيا

تشير بعض المراجع إلى أنه قد كان للعلماء في هذه المرحلة ـ عصر التابعين ـ موقفان مختلفان تجاه الفتوى، فمنهم من كره المسائل وتهيب من الفتوى، وهؤلاء هم «أهل الحديث» الذين يرون أن الحكم يجب أن يبنى على النص فقط. أما الفريق الآخر فكان لا يخاف الفتيا ولا يكـره المسائل حتى ساقهم ذلك وراء الفروض، وسموا لذلك بالآرائيين، وهم بذلك يمثلون منهج «أهل الرأي» [٢٣، ص ص١٢٣ـ١٢٨؛ ٢٤، ص ص١٩١ـ٢٠٠؛ ٤١، ص ص١٣٦ـ١٣٧]. ولكن هل استطاع الباحثون أن يحصروا هؤلاء الذين يتهيبون الفُتْيا، وأولئك الذين يُقدمون عليها، فوجدوا أن المتهيبين هم أهل الحجاز والمقدمين هم أهل الرأي. حينما ينظر الباحث إلى العلماء الذين قيل عنهم إنهم متهيبون للفتوى يجد أنهم لا ينتمون إلى بيئة واحدة، أو منطقة جغرافية محددة، بل إنه سيجد أن المراجع لا تكاد تتفق على من هو الشخص المتهيب للفتوى ولا إلى أي المدارس ينتمي، حيث تخلط المصادر بين من ترى أنهم من أهل الحديث، وبين من ترى أنهم من أهل الرأي حتى في الشخص الواحد. وكمثال على ذلك نجد أن القاضي شريح يعده شعبان من مؤسسي الاتجاه الفقهي للمدرسة العراقية، ولكنه حينما أراد أن يورد مثالاً على طريقة تفكير مدرسة «أهل الحديث» أورد رأي شريح في دية الأصابع، وأنها سواء لا فرق بين الإبهام والخنصر [٢٤، ص٢٠٠]. ولم يقتصر الأمر على الخلط بين العلماء المعـاصرين، بل إننـا نجد بعض الباحثين يخلط بين العصور، وكأن ما يصدق على عصر معين يمكن أن يقال عن العصر الذي سبقه أو الذي يليه، فمثلاً محمد موسى، عنـدمـا أراد أن يذكـر رمـوز المدرسة الحديثية فإنه يشير إلى شريح والشعبي وابن المسيب، وهم من التـابعـين، ولكنـه يضيـف إليهم سفيان بن سعيد الثـوري المتوفى سنة ١٦٠هـ، وهو ينتمي إلى عصر الأئمة المجتهدين، مع أن الباحث يتحدث عن مناهج فقهاء التـابعين [١٤، ص١١٦]. وكما يلاحظ فقد خلطت المراجع في الشخصية الواحدة، وفي العصور كذلك خلطت بين المناطق، فهؤلاء المتهيبون هم أهل الحديث وأكثر من أشير إليه

هم من أهل العراق لا من أهل الحجاز. طبعًا هناك من المصادر من كان أكثر حيطةً وحذرًا، واختار لتمثيل الاتجاه المتهيب للفتوى المتوقف عن الرأي، من علماء الحجاز فقط. الشاذلي مثلاً يرى أن خير ممثل للاتجاه المتورع عن الفتوى والأخذ بالرأي سالم بن عبدالله بن عمر، ويشير إلى حادثة توقفه عن الفتوى حينما سأله رجل عن مسألة معينة [٢٦، ص٢٣٢]. ويشير إلى هذه الحادثة السبكي قائلاً: رُوي أن رجلاً سأل سالم بن عبدالله بن عمر عن شيء فقال: لم أسمع في هذا شيئًا فقال الرجل: فأخبرني برأيك قال، لا، ثم أعاد عليه فقال: أرضي رأيك فقال سالم: لعلي أن أخبرك برأيي ثم تذهب فأرى بعد ذلك رأيًا غيره فلا أجدك» [١٣، ص١٧٥].

إن تهيب الفُتيا والتورع عن إبداء الرأي قد وجد في العراق كما وجد في الحجاز، ويقول الدهلوي في ذلك: «اعلم أنه كان من العلماء في عصر سعيد بن المسيب وإبراهيم والزهري، وفي عصر مالك وسفيان، وبعد ذلك قوم يكرهون الخوض بالرأي ويهابون الفتيا إلا لضرورة لا يجدون منها بدًّا.» وحينما أراد أن يوضح أساس هذه الفكرة وجذورها قال: «سئل عبدالله بن مسعود عن شيء فقال: إني لأكره أن أُحلّ لك شيئًا حرّمه الله عليك أو أُحرم ما أحلّه الله لك» [١٠، ص١٤٨]. إن الاستدلال بقول عبدالله بن مسعود هذا يجعلنا نصرف النظر عن كون ذلك منهجًا فقهيًّا يتميز بتهيب الفُتيا وعدم القول بالرأي والاعتماد على النص فقط. لأن ابن مسعود باعتراف كل الباحثين هو إمام مدرسة القائلين بالرأي. إذن ما المقصود بالتهيب من الفتيا في هذا الإطار؟ إنني أرى أن ذلك لا يزيد على الحرص الشديد الذي يبديه العلماء في عصر التابعين، كما هو الحال بالنسبة لأساتذتهم من فقهاء الصحابة عند عرض المسائل عليهم، لاسيما تلك المسائل التي تتطلب رأيًا فقهيًّا مستنبطًا من الأدلة النصية. وباعتبار أن رأيهم هذا لا يعدو أن يكون نتيجة لما بدر لهم في ضوء الظروف المحيطة بهم، والقضية المعروضة عليهم، وأن ذلك الرأي المستنبط قد يكون عرضة للتغيير كما أنه عرضة للخطأ والصواب. ولذلك فإن العبارات التي صدرت عنهم في هذا المجال أريد بها أن يكون الأمر واضحًا لدى السائل بأن الرأي قابل للصواب والخطأ، وليس عملاً، وإخبار بنص من القرآن أو السنة، وبالتالي فلا يمكن بأي حال من الأحوال أن يستنتج من ذلك أنه منهج مبني على عدم القول بالرأي.

ثانيًا: ذم الرأي وعدم اعتباره مصدرًا فقهيًا

لقد أثار بعض الباحثين الأقوال التي ترد أحيانًا في بعض المصادر والتي تذم الرأي وتهاجمه ولا تعتد به كأسلوب يسلكه الفقيه في اجتهاده حيال القضايا المستجدة وقد أوردت تلك الأقوال لتكون دليلاً على أنها صدرت عن أولئك العلماء من التابعين الذين صنفوا بأنهم «أهل الحديث» في مواجهة «أهل الرأي.» نجد ذلك عند موسى إذ يقول: «ولذا يُروَى عن الكثير منهم ذم القول بالرأي والأخذ به» [١٤، ص١٤١]. ومدكور يقول: «كانوا يرون أن اتباع الرأي أخذ بالهوى والفرض وإدخال في دين الله ما ليس منه» [١٧، ص١٠٢]. هذا بصفة عامة، ولكن هناك من الباحثين من اختار شخصيات بعينها من علماء التابعين صدرت عنهم أقوال حول الرأي أراد بذلك أن يدلل على وجود منهج متميز رافض للرأي، ومن هؤلاء العلماء الذين يستدل بهم كثيرًا على أنهم يمثلون اتجاه أهل الحديث عامر بن شرحبيل الشعبي. وقد صدرت عنه بعض الأقوال حول ذم الرأي ومما رواه مجالد: «سمعت الشعبي يقول: لعن الله أرأيت» [٥٣، ص١٣٢]. وحينما طلب منه السائل أن يفتيه برأيه أجاب: «وما تصنع برأيي، بل على رأيي.» وكذلك ورد عنه نقد لاذع للقائلين بالرأي من المعاصرين له من العلماء، فهو يقول محذرًا من الأخذ بآرائهم: «ما قالوا لك برأيهم فبل عليه، وما حدثوك عن أصحاب محمد فخذ به» [٢٨، جـ٦، ص٢٥٠]. هل في هذه الأقوال الصادرة عن الشعبي ما يظهر وجود منحنى اجتهادي مميز يمثله الشعبي؟ في الواقع عند بحثنا لموقف الشعبي هذا في دراسة سابقة لم نجد ما يؤيد ذلك، وكل ما يمكن أن يقال في تفسير هذه الأقوال بناءً على الدراسة السابقة، إن ذلك يعود إما إلى تورع الشعبي عن القول بالرأي خشية الخطأ، أو أن ذلك يدخل ضمن المبارزة والتنافس بين الزملاء ولا سيما إذا عرفنا أن الشعبي لم يكن ذلك الفقيه المتعمق في بحث المسائل قدر كونه عالمًا متمكنًا من آثار السلف وأخبارهم يفتي الناس بموجبها [٢، ص ص ١٠٣-١٠٦]. الشخصية الأخرى التي تشير إليها المصادر على أساس أن تمثل فقيه التابعين الذي يتوقف عن الفتوى لأنه لا يريد أن يبدي رأيه في قضية لا يحكمها النص ذلك هو سالم بن عبدالله بن عمر. وفي الوقت الذي نجد في تصرفات سالم في بعض الأحيان ما يُبرر اختياره من قبل المصادر ممثلاً لأولئك الفقهاء المتقيدين بالنص، ولكن هل ذلك يمثل اتجاهًا فقهيًا محددًا؟ عندما نتعمق في دراسة شخصية سالم العلمية نجد أمورًا أخرى قد تفسر سبب تورعه عن الفتوى أحيانًا. فعلى حين يعتبره ابن المبارك والخزرجي

من بين فقهاء المدينة السبعة [٥٤، ص٢٦٨]، نجد أن ذلك لم يكن أمرًا متفقًا عليه، بدليل أن ابن العماد وابن خلكان لهما رأي مختلف حول مكانة سالم الفقهية، فبعد أن تحدث ابن خلكان عن فقهاء المدينة السبعة، قال: «وقد كان في عصرهم جماعة من علماء التابعين مثل سالم بن عبدالله بن عمر وأمثاله، ولكن الفتوى لم تكن إلا لهؤلاء السبعة هكذا قاله الحافظ السلفي» [٥٥، ص٣٨٢].

وفي دراسة سابقة لشخصية سالم يتبين لنا أن شهرته في الحديث كانت أحد الأسباب المهمة التي جعلت بعض المؤرخين لا يعدونه من الفقهاء السبعة [١، ص ص٤٨، ٤٩]. ولعل النظرة المتعمقة لسالم توحي بأنه كان يتبع خط أبيه، وذلك في كونه يفتي بمقتضى ما يحفظه من آثار ولكنه لم يكن من الفقهاء الذين يجهدون عقولهم بحثًا عن الحلول الفقهية للمشكلات المستجدة. هل يكفي أن يوجد عالم أو عدد محدود من العلماء هنا أو هناك لا يتجاوزون في فتاويهم حدود ما يحفظونه من آثار أن نطلق على أسلوبهم منهجًا فقهيًّا خاصًا؟ في تصوري أن ذلك أمر غير ممكن لأن المنهج الفقهي يحدده الفقيه القادر على التعمق في دراسة النصوص وفهمها؛ أما الراوية الذي يحفظ آثارًا كثيرة ويجيب عن أسئلة الناس بمقتضى ما توحي به هذه النصوص، فلا يمكن أن يكون في تصرفه هذا منهجًا فقهيًّا محددًا. أما ذم الرأي بصفة عامة، فقد تعرض له العلماء في المراجع محاولين التعرف على ما اعتبره بعضهم أمرًا مُحيّرًا، حيث صدر ذم الرأي من الفقهاء الذين يستخدمونه في اجتهاداتهم، كما صدر عن أولئك الحفاظ الذين لم يكونوا من الفقهاء. وقد أشار أبو الحسين البصري إلى ذلك محاولاً تفسيره بقوله: «إنه إذا كان الذين ذموا الرأي هم الذين قالوا به، وجب صرف ذمهم إلى الرأي مع وجود النص أو مع ترك الطلب له» [٥٦، ص٧٣٥]. وابن القيم بعد ذكره لما ورد بذم الرأي، وما ورد باعتباره قال: «ولا تعارض بحمد الله بين هذه الآثار، بل كلها حق، وكل منها له وجه، وهذا يتبين بالفرق بين الرأي الباطل الذي ليس من الدين والرأي بالحق الذي لا مندوحة عنه لأحد من المجتهدين» [٣٣، ص٦٦].

وإذا أمعنا النظر في تلك الأقوال الصادرة حول ذم الرأي أو مدحه، وكونها أحيانًا تصدر عن شخص واحد، ومع أخذنا بعين الاعتبار للتفسير الذي أورده كل من البصري

وابن القيم، إلا أنني أميل إلى أن هذه العبارات المتناقضة، التي لا يمكن التأكد من صحة صدورها عمن نسبت إليه للتناقض الواضح فيها، إنما تعكس نوعًا من الصراع، والذي قد نشب بين المحدثين وأصحاب الرأي في القرن الثاني الهجري، حيث كانت كل طائفة تحاول الانتصار لوجهة نظرها وربما في أثناء ذلك نُسبت أقوال لبعض علماء الصحابة وعلماء التابعين انتصارًا لهذا الجانب أو ذلك. يؤيد ذلك أن علماء التابعين لم يختلفوا حيال الموقف من الرأي، ولم يتعمقوا في بحث الأدلة. يدل على ذلك ما توصل إليه أحد الباحثين بعد مناقشة لموقفهم من الرأي، فقال: «إن هذه المدارس كانت تقوم على الرأي المستند إلى هذه التقاليد، ولم يتوفروا على الدليل، والتوجيه لآرائهم إلا بقدر قليل، حتى إذا ما جاءت الطبقة التالية اهتمت بتوجيه هذه الآراء، الأمر الذي ظهرت صورته الأولى في مدرسة الرأي، والحديث بعد ذلك» [١٥، ص١٦٥].

ثالثًا: أسباب الاختلاف بين فقهاء التابعين

من الأمور التي تُثار في هذا المجال أسباب الاختلاف الفقهي بين علماء التابعين، وأن السبب الرئيس في ذلك هو اختلاف المنهج بين الفقهاء في كل من الحجاز والعراق. وباعتبار هذا الموضوع يشكل مبحثًا مستقلاً وهو موضوع دراسة قادمة، فإن ما أود الإشارة إليه هنا فقط هو ما يوضح أن أسباب الاختلاف لا يصلح الاستناد إليها كمبرر للتفرقة بين الفقهاء في الحجاز وزملائهم في العراق من حيث منهجهم الفقهي، حيث إن هناك أسبابًا كثيرة لذلك الاختلاف، ولم يكن من بينها الاختلاف في المنهج على الأقل في هذه المرحلة. ثم إن الاختلاف لم يكن مقصورًا على الاختلاف بين العلماء في القطرين، بل إن الاختلاف قد يكون بين علماء القطر الواحد. وقد ناقش الإمام الشافعي الدعوى القائلة بوجود رأي موحد للفقهاء في قطر معين، فيقول: «علمنا من أهل مكة من كان لا يخالف قول عطاء، ومنهم من كان يختار عليه» ويضيف: «وعلمت أن أهل المدينة كانوا يقدمون سعيد بن المسيب ثم يتركون قوله» [٤٤، ص٢٨٠]. ويشير إلى هذا الاختلاف، الليث بن سعد في رده على رسالة للإمام مالك مناقشًا إياه حول بعض القضايا التي تتعلق بعمل أهل المدينة. وقد أوضح الليث في رسالته أنه ليس هناك أمر متفق عليه بين الجميع، حيث يقول: «ثم اختلف التابعون في أشياء بعد أصحاب رسول الله، ﷺ، سعيد بن المسيب ونظراؤه أشد

الاختلاف، ثم اختلف الذين كانوا بعدهم فحضرتهم بالمدينة وغيرها ورأسهم يومئذ ابن شهاب، وربيعة بن أبي عبدالرحمن، وكان من خلاف ربيعة بعض ما قد مضى وقد عرفت وحضرت» [٣٣، جـ٣، ص٨٤].

ويشير ابن حزم إلى ذلك الاختلاف بين فقهاء المدينة، وأنه على الرغم من الكم الهائل من المسائل الفقهية التي تناقش من قبل الفقهاء في تلك الفترة، إلا أن المتفق عليها بينهم من تلك المسائل كان قليلاً جدًا ويدلل على ذلك بقوله: «وقد جمع عبدالرحمن بن يزيد بن أسلم ما اتفق عليه فقهاء المدينة السبعة خاصة فلم يبلغ ذلك إلا أوراقًا يسيرة» [٣٥، ص١١٣]. وهذا بلا شك يؤكد أن هناك العديد من القضايا كانت محل اختلاف بين هؤلاء الفقهاء. إذن الخلاف لم يكن مقصورًا على خلاف أهل المدينة مع أهل الكوفة مما يستدعي القول بأنه خلاف بين أهل الحديث الذين لا يلجأون إلى الرأي إلا عند الضرورة القصوى، وبين أهل الرأي الذين لا يرون بأسًا من اعتبار الرأي أصلاً يعتد به، وإنما كان خلافًا بين العلماء لأسباب مختلفة سواء كانوا ينتمون إلى قطر واحد أو إلى أقطار مختلفة.

خاتمة البحث

وفي النهاية لابد من الإشارة إلى أهم النتائج التي يمكن استخلاصها من المناقشات التي وردت في ثنايا هذه الدراسة وذلك على النحو التالي:

١ - إن المصادر الأولية التي استخدمت مصطلحيْ «أهل الحديث» و«أهل الرأي» لم تتبنى التقسيم الإقليمي، فلم يقل أحد بأن «أهل الحديث» هم الحجازيون وأن «أهل الرأي» هم العراقيون. وهذه المصادر وإن أشارت أحيانًا إلى وجود هاتين الفئتين وفي أحيان أخرى تذكر وجود مدرستين فقهيتين مختلفتين، ومع ذلك فإنها لم تربط بين ذلك وعصر التابعين، بل الواضح على تلك المصادر في استخدامها لهذا المصطلح أنها ترى أن التمايز في المناهج الاجتهادية ربما يعود إلى عصر الأئمة المجتهدين. ويظهر ذلك بوضوح لدى كل من المروزي والشهرستاني وفخر الإسلام البزدوي، ثم عند ابن خلدون والدهلوي.

٢ - إن أول إشارة إلى هذا التقسيم الجغرافي في المناهج الاجتهادية بأن «أهل الحديث» حجازيون، بينما «أهل الرأي» عراقيون في المراجع الحديثة وردت لدى كل من

محمد الخضري في *تاريخ التشريع*، ومحمد بن الحسن الحجوي في *الفكر السامي*. وهذان المؤلفان من أوائل من كتب حول تاريخ الفقه الإسلامي في العصر الحديث، وقد تبنى مؤلفاهما فكرة الانقسام هذه كما ربطا هذه الفكرة بعصر التابعين للمبررات التي أشارا إليها وتمت مناقشتها.

٣ ـ إن الذين تناولوا هذه الفكرة من الباحثين بعد ذلك انقسموا إلى فئتين في طريقة معالجتهم لما طرحه كل من الخضري والحجوي، فالفئة الأولى ـ وهم قلة ـ اتجهت إلى بحث هذه المسألة، وتقصي الأسس التي بنيت عليها، وبالتالي التعرف على مدى مصداقيتها. وفي الغالب أنهم ينتهون إلى عدم القبول بهذا الرأي، وظهر ذلك جليًا لدى كل من علي عبدالقادر، وعبدالمجيد محمود. ولكن الأغلبية من الباحثين المحدثين قد تلقوا هذه الفكرة التي طرحها كل من الخضري والحجوي وأخذوا بها دونما كبير نظر وتدقيق أو تمحيص، وكل باحث يكرر الفكرة ذاتها، كما يُكرر المبررات نفسها تقليدًا لمن سبقه وقبولاً بما وجده في المراجع الحديثة التي صدرت قبل بحثه.

٤ ـ لقد أمكن حصر المبررات التي استندت إليها فكرة تقسيم مناهج الفقهاء من التابعين إلى اتجاهين مختلفين، أحدهما في الحجاز والآخر في العراق. وتتكون هذه المبررات من أسباب ستة، وبعد مناقشة مستفيضة لكل سبب من تلك الأسباب توصل الباحث إلى نتيجة مؤداها أنه لا يمكن الاعتماد على أي سبب من تلك الأسباب للإقناع بأن ذلك السبب يصلح أن يكون أساسًا لصحة ذلك التقسيم أو الوصف. فلا التأثر بالأساتذة يقتصر على فئة من العلماء في هذا المرحلة دون أخرى. ولا حجم الآثار في قطر معين وقوة الوثوق به كان عاملاً مؤثرًا، حيث تبين أن الفرصة كانت متاحة للجميع للرجوع إلى ما هو موجود من الآثار، في أي قطر، ومن ثم استخدامها. وقد تبين أن البيئة في كل من القطرين متشابهة، وعلى فرض القبول بأن الظروف البيئية والأحداث في العراق قد أنتجت مسائل فقهية جديدة، فإن الحكم على تلك المستجدات لم يقتصر على علماء العراق وحدهم، بل استشير فيها كل من فقهاء القطرين، كما تبين أن الجميع قد أخذوا بالآثار، واستخدموا التعليل والقول بالرأي على حد سواء. لذلك لا يمكن التفريق بينهم على هذا الأساس.

٥ ـ ومن خلال ما سبق فإنه يمكن القول من وجهة نظر الباحث أن لا صحة مطلقًا لإطلاق مصطلحى «أهل الحديث و «أهل الرأى على علماء التابعين، وبقدر مساوٍ فإنه لا يمكن القول اعتمادًا على المبررات التي سبقت في هذا المجال بأن علماء التابعين انقسموا إلى فريقين في مناهجهم الاجتهادية، بل إن الاستنتاج الواضح من المناقشة يبين أن المنهج الاجتهادي الذي اتبعه علماء التابعين في كلا القطرين كان واحداً.

٦ ـ وإن كان الأمر يتطلب مزيدًا من البحث والتقصي إلا أنه يمكن القول بأن هذا المصطلح قد ظهر خلال عصر الأئمة المجتهدين، وبشكل واضح في الخلاف بين علماء المدرسة الحنفية في العراق، وعلماء المدرسة المالكية في الحجاز.

وكما هي أية ظاهرة علمية لا تظهر فجأة وإنما بدأت تتشكل رويدًا رويدًا حتى أصبحت مصطلحًا بيِّنًا معروفًا في القرن الثالث الهجري، في أواخر عصر الأئمة المجتهدين.

المراجـــع

[١] الحميدان، حميدان بن عبدالله. «المراكز العلمية ومشاهير الفقهاء خلال عصر التابعين.» *مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية*، جامعة الملك عبدالعزيز، م٥ (١٤٠٥هـ/١٩٨٥م)، ص ص٢٥ـ٧٥.

[٢] الحميدان، حميدان بن عبدالله. «الحركة الفقهية ومشاهير الفقهاء في العراق، أولًا: الكوفة.» *مجلة الدارة*، دارة الملك عبدالعزيز، م١٤، ع٣ (١٤٠٩هـ/١٩٨٩م)، ص ص٨٩ـ١٢٠.

[٣] محمود، عبدالمجيد. *المدرسة الفقهية للمحدثين*. القاهرة: مكتبة الشباب مطبعة دار نشر الثقافة، ١٩٧٤م.

[٤] المروزي، أبو عبدالله محمد بن نصر. *اختلاف العلماء*، تحقيق صبحي السامرائي. بيروت: عالم الكتب، ١٤٠٥هـ/١٩٨٥م.

[٥] الشهرستاني، محمد بن عبدالكريم بن أحمد. *الملل والنحل*، تحقيق محمد سيد كيلاني. القاهرة: مصطفى البابي الحلبي، ١٣٨١هـ/١٩٦١م.

[٦] البزدوي، فخر الإسلام علي بن محمد. كنز *الوصول إلى معرفة الأصول*. استانبول: مطبوع بحاشية كشف *الأسرار للبخاري*، مطبعة سنده، ١٣٠٨هـ.

[٧] البخاري، علاء الدين عبدالعزيز بن أحمد. *كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي*. استانبول: مطبعة سنده، ١٣٠٨هـ، صورة بالأوفست عن تلك الطبعة صادرة عن دار الكتاب العربي، بيروت ١٣٩٤هـ.
[٨] ابن خلدون، عبدالرحمن بن محمد. *مقدمة ابن خلدون*. ط٥. بيروت: دار الرائد العربي، ١٤٠٢هـ.
[٩] الدهلوي، شاه ولي الله أحمد بن عبدالرحيم. *الإنصاف في بيان أسباب الاختلاف*، تحقيق عبدالفتاح أبو غده. ط٢. بيروت: دار النفائس، ١٣٩٨هـ.
[١٠] الدهلوي، شاه ولي الله أحمد بن عبدالرحيم. *حجة الله البالغة*. ط١. القاهرة: دار التراث، ١٣٥٥هـ.
[١١] الخضري، محمد بيك. *تاريخ التشريع الإسلامي*. ط٦. القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى، ١٣٨٤هـ/١٩٦٤م.
[١٢] الحجوي، محمد بن الحسن الثعالبي الفاسي. *الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي*، تحقيق عبدالعزيز القارىء. المدينة المنورة: المكتبة العلمية، ١٣٩٦هـ.
[١٣] السبكي، عبدالطيف وآخرون. *تاريخ التشريع الإسلامي*. ط٣. القاهرة: مطبعة الاستقامة، ١٩٦٥م.
[١٤] موسى، محمد يوسف. *تاريخ الفقه الإسلامي*. القاهرة: دار الكتاب العربي، ١٣٧٨/١٩٥٨م.
[١٥] عبدالقادر، علي حسن. *نظرة عامة في تاريخ الفقه الإسلامي*. ط٣. القاهرة: دار الكتب الحديثة، ١٩٦٥م.
[١٦] با بكر، خليفة وآخرون. *المدخل الفقهي وتاريخ التشريع الإسلامي*. القاهرة: مكتبة وهبة، ١٤٠٢هـ/١٩٨٢م.
[١٧] مدكور، محمد سلام. *مناهج الاجتهاد في الإسلام*. الكويت: مطبعة جامعة الكويت، ١٣٩٢هـ/١٩٧٢م.
[١٨] شلبي، محمد مصطفى. *المدخل في التعريف بالفقه الإسلامي*. بيروت: دار النهضة العربية، ١٣٨٨هـ/١٩٦٩م.
[١٩] النبهان، محمد فاروق. *المدخل للتشريع الإسلامي*. بيروت: دار القلم، ١٩٧٧م.
[٢٠] عباده، محمد أنيس. *تاريخ الفقه الإسلامي*. ط٢. القاهرة: دار الطباعة المحمدية، ١٤٠٠هـ/١٩٨٠م.
[٢١] قاسم، يوسف. *مبادىء الفقه الإسلامي*. القاهرة: دار النهضة العربية، ١٣٩٩هـ.

[٢٢] الشرباصي، رمضان علي السيد. *المدخل لدراسة الفقه الإسلامي*. القاهرة: مطبعة الثقافة، ١٤٠١هـ/١٩٨١م.

[٢٣] بدران، بدران أبو العينين. *الشريعة الإسلامية*. القاهرة: مؤسسة شباب الجامعة، د. ت.

[٢٤] إسماعيل، شعبان محمد. *التشريع الإسلامي*. ط١. القاهرة: د. ن.، ١٣٩٧هـ/١٩٧٧م.

[٢٥] حسان، حسين حامد. *المدخل لدراسة الفقه الإسلامي*. القاهرة: الطويجي، ١٩٧٨م.

[٢٦] الشاذلي، حسن علي. *المدخل إلى الفقه الإسلامي*. القاهرة: دار الطباعة الحديثة، د. ت.

[٢٧] النووي، محيي الدين بن شرف بن مري. *تهذيب الأسماء واللغات*. القاهرة: إدارة الطباعة المنيرية، د. ت.

[٢٨] ابن سعد، محمد. *الطبقات الكبرى*. بيروت: دار بيروت، ١٤٠٠هـ/١٩٨٠م.

[٢٩] الطبراني، سليمان بن أحمد بن أيوب. *المعجم الصغير*. القاهرة: دار النصر، ١٩٨٠م.

[٣٠] الزركشي، أبو عبدالله بدر الدين بن محمد بن عبدالله. *الإجابة لا يرد ما استدركته عائشة على الصحابة*، تحقيق سعيد الأفغاني. بيروت: المكتب الإسلامي، ١٣٩٠هـ.

[٣١] ابن حنبل، أحمد بن محمد. *المسند*. القاهرة: دار المعارف، ١٩٥٧م.

[٣٢] الذهبي، شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان. *تذكرة الحفاظ*. حيدر آباد: دار المعارف العثمانية، ١٩٥٥م.

[٣٣] ابن القيم، أبو عبدالله محمد بن أبي بكر. *أعلام الموقعين*. القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية، ١٩٦٨م.

[٣٤] الذهبي، شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان. *سير أعلام النبلاء*، تحقيق حسين الأسد. ط٤. بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤٠٦هـ/١٩٨٦م.

[٣٥] ابن حزم، علي بن محمد بن سعيد. *الإحكام في أصول الأحكام*. بيروت: دار الآفاق الجديدة، ١٤٠٠هـ/١٩٨٠م.

[٣٦] الشيرازي، أبو إسحاق إبراهيم بن علي بن يوسف. *طبقات الفقهاء*، تحقيق إحسان عباس. بيروت: دار الرائد العربي، ١٩٧٨م.

[٣٧] أبو نعيم الأصفهاني، أحمد بن عبدالله. *حلية الأولياء وطبقات الأصفياء*. القاهرة: مطبعة السعادة، ١٩٣٢م.

[٣٨] الحميدان، حميدان بن عبدالله. «الحركة الفقهية ومشاهير الفقهاء في العراق: ثانيًا البصرة.» *مجلة الدارة*، دارة الملك عبدالعزيز، م١٤، ع٤ (١٤٠٩هـ/١٩٨٩م)، ص ص٣٤-٥٤.

[٣٩] الكوثري، محمد زاهد. *فقه أهل العراق وحديثهم*. بيروت: مكتب المطبوعات الإسلامية، ١٣٩٠هـ/١٩٧٠م.

[٤٠] القرطبي، يوسف بن عبدالبر النمري. *جامع بيان العلم وفضله*. ط٢. المدينة المنورة: المكتبة السلفية، ١٣٨٨هـ/١٩٦٨م.

[٤١] زيدان، عبدالكريم. *المدخل لدراسة الشريعة الإسلامية*. ط٩. بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤٠٧هـ/١٩٨٦م.

[٤٢] الذهبي، شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان. *العبر في خبر من غبر*. الكويت: مطبعة حكومة الكويت، ١٩٦٠م.

[٤٣] الأصبحي، مالك بن أنس بن عامر. *الموطأ*. ط١٠. بيروت: دار النفائس، ١٤٠٧هـ.

[٤٤] الشافعي، محمد بن إدريس. *الأم*. ط٢. بيروت: دار المعرفة، ١٣٩٣هـ/١٩٧٣م.

[٤٥] الطحاوي، أحمد بن محمد بن سلامة. *شرح معاني الآثار*، تحقيق محمد زهري النجار. ط١. القاهرة: دار الكتب، ١٣٩٩هـ.

[٤٦] السجستاني، أبو داود سليمان بن الأشعث. *السنن*، تحقيق محيي الدين عبدالحميد. القاهرة: دار إحياء السنة المحمدية، ١٣٧٠هـ/١٩٥١م.

[٤٧] الباجي، سليمان بن خلف بن سعد. *كتاب المنتقى*. القاهرة: مطبعة السعادة، ١٣٣٢هـ.

[٤٨] الأنصاري، أبو يوسف يعقوب بن إبراهيم. *كتاب الآثار*، تحقيق أبو الوفاء الأفغاني. حيدر آباد: لجنة إحياء المعارف العثمانية، ١٣٥٥هـ.

[٤٩] الطبري، محمد بن جرير. *جامع البيان عن تأويل أي القرآن*. ط٢. القاهرة: مصطفى البابي الحلبي، ١٣٧٣هـ/١٩٥٤م.

[٥٠] قلعه جي، محمد رواس. *موسوعة فقه إبراهيم النخعي*. ط١. مكة المكرمة: مركز إحياء التراث، جامعة أم القرى ١٣٩٩هـ.

[٥١] الكندي، محمد بن يوسف. *كتاب القضاة*، تحقيق رفن كست. بيروت: الآباء اليسوعيين، ١٩٠٨م.

[٥٢] أبو سليمان عبدالوهاب إبراهيم. *الفكر الأصولي*. ط١. جدة: دار الشروق، ١٤٠٣هـ/١٩٨٣م.

[٥٣] الذهبي، شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان. *تاريخ الإسلام وطبقات المشاهير والأعلام*. القاهرة: مكتبة القدسي، ١٩٤٨م.

[٥٤] الخزرجي، أحمد بن عبدالله. *خلاصة تهذيب تهذيب الكمال*. القاهرة: مكتبة القاهرة، ١٩٧١م.

[٥٥] ابن خلكان، أحمد بن محمد بن أبي بكر. *وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان*. بيروت: دار الثقافة، ١٩٦٨م.

[٥٦] البصري، محمد بن علي بن الطيب. *كتاب المعتمد*. دمشق: المعهد الفرنسي للدراسات العربية، ١٣٨٧هـ.

The Early Schools of Legal Thought in Islam “ ‘Ahl Al-Hadith wa ‘Ahl Arra’ y”: A Critical Reading in the Modern Sources

Humaidan Abdullah Al-Humaidan
Associate Professor, Dept. of Islamic Studies, College of Education, King Saud University, Riyadh, Saudi Arabia

Abstract. It is apparent from reading the modern sources on the history of Islamic Law, that the authors of these sources divided the legal movements during the followers period “Attabi in” into two different trends. One of them was that of the Hijazi school, which according to those authors, based its legal decision solely on the Qur'ān and the Sunnah, and they adhere to the letter of the law in them, without the use of their independent reasoning “ra ‘y”: therefore, they were called ‘Ahl Al-Hadith”, the traditionalists. The other school was that of the Iraqi jurists who in addition to basing their legal opinions on the primary sources, also regarded the use of independent reasoning “ra ‘y” as a valid source of legal opinions: therefore they were called “ ‘Al Arra ‘y”. The authors of the contemporary sources supported their argument by several reasons to justify the differentiation between the two groups of jurists. The purpose of this study is to examine this argument, and look at its justification to see whether reasons such as those given by the authors would be sufficient to accept their conclusion on the subject.